JOSE ANTONIO RUSSO DELGADO

SOCRATES

PROBLEMA MENSAJE



Ignacio Prado Pastor / Editor

A Luis, el querido
hijo muerto
que vive.

JOSE ANTONIO RUSSO DELGADO

SOCRATES

PROBLEMA
MENSAJE

Ignacio Prado Pastor / Editor

A Luis, el querido
hijo muerto
que vive.

EL AUTOR

Doctor de las Universidades Nacional Mayor de San Marcos de Lima y San Carlos de Guatemala, José Antonio Russo Delgado, tiene en la actualidad a su cargo en la Universidad de San Marcos los cursos de Filosofía Antigua.

Ha sido Director de los Departamentos de Filosofía y de Psicología, Jefe del Departamento de Humanidades y Director de Programas de Filosofía, Psicología y Arte.

Obtuvo en 1947 el Premio Javier Prado y en 1962 y 1967 el Alejandro Déustua.

Aparte de folletos y de artículos en revistas entre sus trabajos publicados se encuentran: Nietzsche, la Moral y la Vida (Lima, 1948); Sobre la Paz y el Hombre (Lima, 1962); El Hombre y la pregunta por el Ser (Lima, 1963); Lecciones de Psicología General (1ª ed. Lima, 1962) y la traducción de "Logos" de Martín Heidegger (Lima, 1965).

Es profesor de Filosofía Antigua y Filosofía Moderna y lo ha sido de Ontología, Psicología y Griego en la U.N.M.S.M.

Abogado, ha cursado estudios Superiores de Economía en San Marcos y la Universidad Autónoma de México. Ha sido también Presidente de la Asociación de Estudiantes Hispanoamericanos en México (1944-1945) y funcionario de las Naciones Unidas.

ATENAS Y EL ATICA

El Atica.—Península de forma triangular, de unos 1,800 km.[2] y constitución rocosa, está en el Oriente de Grecia, entre lo que era el itsmo de Corinto y la isla de Eubea. A su vez Grecia, parte meridional de la península de los Balcanes, concluye por el Sur en dos penínsulas: al Oeste el Peloponeso —vuelto hoy una isla por el canal de Corinto— y al Este el Atica cuya capital era Atenas.

De superficie bastante reducida, con sólo tres llanuras, Eleusis, Maratón y Atenas (ninguna de ellas extensa) interrumpiendo esa realidad rocosa, el terreno no es favorable para la agricultura, a pesar de alguna declaración en contrario del viejo Platón en su *Critias* (110 e). No obstante Cefiso, el valle en que se halla Atenas, es bastante fértil en comparación con los otros dos.

Al comienzo y con pocos habitantes, los cultivos de cebada, trigo, olivo, viña e higuera bastaron para la escasa población, pero con el aumento demográfico Atenas tuvo que importar alimentos, señaladamente trigo que ya no producía en cantidad suficiente y que se traía sobre todo de Tracia y Egipto. Se explica que Solón hubiera tenido que prohibir las exportaciones aunque hizo la excepción con el aceite de oliva, el cultivo que cabe considerar industrial.

El aumento de población llevó así a los habitantes del Atica al mar, al comercio y a las colonias.

Dividida naturalmente en tres regiones: montañas pobladas por pastores (las cuales ofrecían a veces valiosos mármoles, como el Pentélico); llanuras habitadas por agricultores, y costa por pescadores y barqueros y en la cual el puerto principal fue el Pireo, estas tres regiones vieron la aparición de grupos de intereses económicos y aun políticos frecuentemente en conflicto.

Atenas.—En el valle de Cefiso, en una llanura abierta al mar aunque rodeada de montañas, resultaba y resulta un lugar agradable porque los vientos marinos del Sur dan calor en invierno y frescura en verano; por estar unida a la costa, Atenas era y es un ciudad continental y marítima al mismo tiempo. Si a la necesidad de alimentos que terminó por experimentarse se añaden estas circunstancias geográficas y aun el cielo sereno y el sol abundante y frecuente, nos explicamos los viajes —en un comienzo en pequeños veleros— a islas del Egeo —casi siempre había alguna a la vista— y a países vecinos.

En el centro de Atenas una roca de unos cien metros de alto y plana y en la cumbre el Acrópolis, a la vez santuario y fortaleza, ahí residieron los primeros reyes y se levantaba el Partenón cuyas ruinas cabe admirar todavía. El Agora (el mercado) quedaba al pie del Acrópolis.

Como es sabido, Atenas constituye luego de las colonias jónicas del Asia Menor y de la Magna Grecia el tercer gran centro de la filosofía griega, pero así como el tránsito del primer al segundo centro lo representan los viajes de Pitágoras y Jenófanes de sus *polis* de origen en el Asia Menor a la Magna Grecia donde se quedan a vivir, así de manera semejante —aunque no tan notoria— también hay hechos que nos revelan el tránsito de la Magna Grecia a Atenas: Parménides, el más notable de los eleatas, visita Atenas en unión de Zenón quien se queda ahí durante algún tiempo; Empédocles pudo haber visitado Atenas según Burnet (EGPh Nº 103) y está, sí, atestiguado su viaje a Turio, la ciudad panhelénica fundada bajo el patrocinio de Atenas; Anaxágoras —que por lo demás sufre como Empédocles la influencia de Parménides— reside en Atenas donde goza de toda la estima de Pericles; Sócrates ha de ser discípulo de Arquelao, el discípulo más destacado de Anaxágoras, el filósofo procesado antes que Sócrates. Pero no sólo la continuidad entre el segundo centro y el tercero: teniendo en cuenta que Meliso era de Samos (isla jonia) y que luego de sufrir la influencia del jonio Anaxímenes, probablemente conoció el eleatismo en Atenas, Burnet habla de Atenas (TP Nº 67) como del lugar donde se encontraron la filosofía itálica y la jónica. Si a ello añadimos la residencia en Atenas de sofistas, casi siempre nacidos fuera, apreciamos cómo pasa a ser el gran centro de la filosofía helénica y antigua en general con Sócrates, Platón y Aristóteles.

Historia lejana.—Se guardaba el recuerdo de inundaciones como la del lago Copai (ocurrida al parecer en el siglo XVIII a.C.) y la de Deucalión, hijo de Prometeo y padre de Heleno y en relación con ellas la llegada al Atica de Cécrops, procedente de Egipto, quien habría enseñado a cultivar el olivo y fundado el célebre tribunal del Areópago.

Luego de diversas luchas Atenas alcanza la supremacía en el Atica en alianza con los eleusinos y logra el derecho a participar en los misterios de ese nombre. Fundador del Estado ateniense se considera a Teseo, el primer rey, héroe infortunado quien reunió los cuatro distritos del Atica y declaró capital a Atenas. Entre sus sucesores se cuenta Codro, quien al vaticinar el oráculo que en la guerra con Esparta triunfaría aquel ejército cuyo jefe pereciese se ingenió para ser muerto por el enemigo, con lo cual los atenienses obtuvieron la victoria.

No obstante, concluido el poder real los atenienses prefirieron que los gobernase un arconte, magistrado hereditario y perpetuo y de la familia de Codro, pero que debía dar cuenta de sus actos al Areópago y al pueblo. La aplicación de esta saludable medida provocó sin embargo descontento en algunos círculos y determinó emigraciones al Asia Menor de jonios y atenienses. Los arcontes pasaron después a gobernar sólo durante diez años; se aumentó su número hasta nueve; más tarde terminó por limitarse su mandato a un año.

La distribución del pueblo en nobles, agricultores y artesanos semejaba a las de Egipto o India.

Evolución política y social de Atenas hasta el siglo V a.C.

a) La evolución política de Atenas hasta el siglo V a.C., el de los sofistas y Sócrates, puede resumirse en un traspaso de la autoridad de los patriarcas a los reyes, de éstos a los nobles, de los nobles a los ricos y de éstos al pueblo.

Los primeros tiempos.—Inicialmente el Atica vivía bajo un régimen patriarcal: el padre era al mismo tiempo juez, sacerdote y jefe militar. Las familias se agruparon en 12 demos o tribus gobernadas por un jefe o rey, una de ellas, Atenas terminó —como dijimos— por imponerse sobre las demás. El rey o sea el jefe de la tribu de Atenas terminó por serlo de toda el Atica, pero tuvo

que enfrentarse a la aristocracia de los eupátridas que logró que el Atica fuese gobernada por arcontes, magistrados elegidos por ellos. De la manera como gobernaban los eupátridas es una muestra el Código de Dracón (620 a.C.) sobre el cual Aristóteles nos refiere que "no contenía nada digno de mención salvo la dureza de las penas" (*Política* 1274b, 16) (Sabido es que de este código deriva el adjetivo "draconiano").

Solón (640 - 558 a.C.).—El Código dura sólo un cuarto de siglo pues el descontento que provoca su aplicación determina la innovación que constituyeron las leyes de Solón. Solón era también un eupátrida pero radical, elegido arconte en 594 a.C. y encargado de una nueva legislación, en sus medidas siguió más bien la moderación, pero esa vía media en las reformas contrastaba favorablemente con la dureza de la ley draconiana y los abusos que ésta había permitido y provocado.

Dentro de las disposiciones más notables de Solón se cuentan la que impedía la esclavitud por deudas (buena parte de los deudores eran campesinos, por ello la disposición toca en buena parte al problema de la tierra), la limitación de la porción de tierra que cada uno podía poseer y el derecho de los campesinos —ya no sólo de los nobles— a la propiedad agraria. Se trataba así de estimular la agricultura, pero tampoco olvidaba Solón el desarrollo industrial: se permitía a los extranjeros ser ciudadanos de Atenas siempre que trajeran una nueva industria.

No obstante, quizá lo más destacado de la obra de Solón sea la división de la sociedad en cuatro clases, la primera constituida por aquellos cuya renta anual era de 500 medidas de trigo o su equivalente; la segunda, de los caballeros, que podían mantener un caballo y equiparse con él para servir en la caballería; la tercera, de los hoplitas, capaces de armarse como infantes y la última clase constituida por quienes no tenían dicha capacidad. Como señala Forrest (*La Democracia griega*, p. 161) las tres últimas habían existido anteriormente, la novedad era la inclusión de la primera. Además, había la novedad de que los derechos y deberes descendían conjuntamente desde la primera hasta la última: al comienzo ésta apenas tenía el derecho de voto pero no pagaba impuestos ni estaba obligado como las tres consideradas primeras al servicio en el ejército.

Sólo podían ser arcontes los miembros de las dos primeras clases así no fueran eupátridas (recién con Pericles, más tarde,

podrán serlo los de la tercera), los elegía la Asamblea Popular, compuesta por todos los ciudadanos, que más tarde eligió al senado o Consejo de los 400. Cabe decir que en Solón asistimos al tránsito de la sociedad feudal a la sociedad burguesa: el poder político del nacimiento cede su lugar al de la fortuna personal; pero el poder feudal de los eupátridas no desaparece por completo, lo reflejaban todavía el areópago, compuesto por los ex-arcontes que hasta ese momento habían sido invariablemente eupátridas y la fratria, subdivisión de la tribu y compuesta de genos, fratria cuya estructura no había sido mayormente modificada por Solón y cuyo jefe actuaba a menudo decidiendo los votos de sus miembros en sentido conservador. Si añadimos que las propiedades rurales cercanas a Atenas seguían en manos de nobles, tenemos otra razón del poder que, pese a las leyes de Solón, no habían perdido por completo los nobles en el siglo VI a.C.

Pisístrato.—(Gobernante: 560-527 a.C.) y sus hijos (gobierno de *Hipías:* 527-510 a.C.).—Luego sobreviene la tiranía de Pisístrato cuyo partido era una facción del de Solón y quien basaba su fuerza en los campesinos pobres (561 a.C.): representaba el poder para la cuarta clase y constituyó una tiranía (mas sólo en el significado etimológico, el de origen anticonstitucional) pero fue recordada como una edad de oro por épocas posteriores. Pisístrato mantuvo en gran parte y en lo fundamental las leyes de Solón y pese a que trató de debilitar el poder de la aristocracia instituyendo por ejemplo un cuerpo de jueces itinerantes, logró este objetivo en forma muy incompleta.

Desterrado dos veces antes de triunfar (en la batalla de Palene 546 a.C.) a Pisístrato le sucede más tarde Hipías, su hijo (527 a.C.) quién termina por ser también exiliado de Atenas (510).

Clístenes.—Luego se impone Clístenes, aristócrata jefe de los alcmeónidas que se hizo de una ideología radical para asegurarse el poder (508 a.C.).

Dentro de las reformas que establece se cuentan la introducción de los estrategas, magistrados elegidos por el pueblo e investidos de poderes militares y políticos muy amplios. Aunque contratados por la Asamblea del pueblo y el Consejo de los Quinientos, su autoridad, que ya era grande se acrecienta todavía más durante las Guerras Médicas a expensas de los aristocráticos

arcontes a los que se les hace perder prestigio al disponerse que se les debía designar por suerte y no por elección.

Una de las más notables innovaciones de Clístenes es el ostracismo, destierro que no era deshonroso y que decidía la Asamblea contra cualquier ciudadano que hubiera alcanzado demasiada fuerza o que turbase el orden de la ciudad, pero hay que señalar sobre todo la nueva distribución de los ciudadanos con todas sus consecuencias: en lugar de las cuatro tribus jónicas iniciales, diez, estas diez tribus eligieron cada una cincuenta miembros al Consejo que pasó así de cuatrocientos a ser de quinientos.

Hay que subrayar la composición de las tribus las cuales dejaron de estar formadas de fratrias constituidas por genos que reunían familias. Las nuevas tribus se compusieron de *Trittyes* compuestos a su vez de *demos* (de lo que ahora serían barrios o localidades): las diez tribus comprendían treinta *trittyes* y unos ciento setenta *demos* (era variable el número de *demos* de los *trittyes*). La *nueva* unidad, el *demos*, se gobernaba por sí misma y sus autoridades constituían prácticamente —como se ha señalado— una suerte de gobierno municipal).

La lealtad al *demos* sustituye a la lealtad al genos y a la fratria. De los *demos*, las *tryttyes* y las nuevas tribus ha escrito Jardé (*La formation du peuple Grec* p. 206) cit. por Bastide (MHS p. 93):

"Todas estas asociaciones intermedias eran otras tantas cubiertas protectoras en el interior de las cuales el carácter individual, la diversidad y la originalidad podían crecer y desarrollarse": Una lealtad literalmente democrática va a sustituir a la antigua lealtad aristocrática y feudal a fratrias y genos; antes había que pertenecer a una fratria para ser ciudadano, ahora a un *demos:* Por otra parte, en la creación de los *demos* mediante la mezcla de los antiguos grupos de ciudadanos, Aristóteles señalaba la concesión velada de ciudadanía a inmigrantes extranjeros, entre los cuales se hallaban buena parte de los partidarios de Clístenes.

Aristóteles nos relata en su *Política* (III, I, 10) que Clístenes además concedió la ciudadanía ateniense a quienes hubieran residido en Atenas determinado tiempo. Vamos a ver que este acceso a la calidad de ciudadano se ha de proseguir e intensificar durante las Guerras Médicas y después de ellas.

Las Guerras Médicas.—En el proceso que estamos reseñando los privilegios de la nobleza desaparecen poco a poco, se hace más densa la población citadina, la propiedad mueble desplaza a la propiedad inmueble, multitud de extranjeros y esclavos terminan por alcanzar la ciudadanía, etc. Todo esto se acentúa durante las Guerras Médicas (500-449 a.C.) que ocupan la primera mitad del siglo V a.C. (la segunda mitad puede considerarse que es en Atenas, la época de Sócrates y de los sofistas).

Las Guerras Médicas conducen a una democracia mayor: la obligación de todos a concurrir a la defensa de la patria produce un mayor acceso de todos a las funciones públicas. Las Guerras Médicas llevan a Atenas a una situación de preponderancia, los miembros de la liga de Delos que no aportaban el contingente requerido de hombres. dinero y barcos podían suplirlo por una contribución y resultaron así en buena cuenta tributarios de Atenas, cabeza de la Liga.

Pero los ingresos de Atenas aumentaron también, todavía más, de manera inesperada: hacia 484 a.C. se encuentran nuevos yacimientos argentíferos en Laurión (en el Atica meridional) los que dan abundante plata de alta calidad (que también se emplea para incrementar la potencia marítima de Atenas).

Fuerte por su marina que había permitido triunfos como los de Salamina y Micale, Atenas, cabeza de la Liga, asiste a la aceleración de los cambios sociales, económicos y políticos que se habían iniciado el siglo anterior con Solón y habían proseguido con Pisístrato y sobre todo con Clístenes.

Las energías que durante la primera mitad del siglo V a.C. se dirigieron contra los persas. han de dirigirse en la segunda mitad a alcanzar un logro cultural de los más altos que haya alcanzado el hombre sobre la tierra: es el siglo de los sofistas y Sócrates pero se le conoce como el siglo de Pericles en homenaje a la figura que llena su momento culminante, la cual comienza su ascendiente político en 459 al convertirse en jefe del partido democrático (muere en 429 a.C.).

Más tarde ya desde fines del siglo V a.C. las fuerzas del genio helénico han de volverse contra sí mismas y desatar la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) con lo que ella significó de decadencia de Atenas y comienzo de la decadencia de la propia cultura griega en general.

La Situación Cultural

Madurez social y cultural.—Sócrates aparece como el fruto maduro de uno de los momentos más notables en la historia del hombre sobre la tierra: la Atenas de la segunda mitad del siglo V a.C. el siglo de Pericles. No sólo por el logro político y social que acabamos de reseñar sino por el logro cultural en especial en las bellas artes, el teatro, la historia.

Las artes plásticas

La arquitectura.—

La oposición aristocrática a Pericles trataba de impedir que los tributos de los aliados se destinaran a obras de arquitectura ateniense, pero con el destierro en 443 de Tucídides, jefe de la oposición conservadora (era hijo de Melesias y no debe confundirse con el historiador, hijo de Oloro), Pericles puede llevar adelante sus proyectos arquitectónicos, el más notable de ellos el Partenón, el templo prometido a Atenea a fines del siglo VI a.C. y cuya construcción se había visto impedida por la invasión persa.

El Partenón.—Comenzada hacia 450 la edificación que se encarga a Ictinos y Fidias, en 438-37 se termina el templo períptero que desde el siglo IV se llamará el Partenón. Todo de mármol, severo y sólido, sus dimensiones resultaban imponentes por lo menos si se atiende a su situación y al gusto heleno (69 metros de largo por 30 de ancho y 20 de alto) y si tenemos en cuenta que no estaba destinado a albergar multitudes como las iglesias de Occidente. En el frontis Fidias esculpe el nacimiento de Atenea pero es también suya la célebre Atenea Pártenos, estatura criselefantina (de oro y marfil) de 12 metros de alto (sin contar el pedestal) que se levanta en la nave del Partenón y ocupa el lugar central del templo. Todas las muchas esculturas del Partenón glorificaban a Atenea. Atrás quedaba la cámara del tesoro de Atenea y otras divinidades.

Otras obras de Arquitectura.—Después de inaugurado el Partenón y manteniendo unidad de estilo con él se inicia la construcción de los Propíleos, que iban a constituir la entrada del Acrópolis y en una de cuyas alas había una galería de pintura, la Pinacoteca. Había, también, una biblioteca.

Se erigieron luego en el Acrópolis el templo de la Victoria Alada y sobre todo el Erecteión (obra de Calímaco, templo dedicado tanto a Atenea como a Poseidón y a Erecteo, mítico rey de la antigua Grecia que determinó su división en 3 compartimientos), a fin de afianzar el espíritu ático luego de la guerra, ambos de arquitectura jónica (más el Erecteión), en tanto que la del Partenón era dórica aunque con influencia jónica. En el Erecteión las 6 columnas eran estatuas de jóvenes (cariátides) libres, robustas y elegantes al mismo tiempo. Se ha dicho (Salinas Cossío — *Programa Analítico de Historia del Arte*, Pg. 47) que en el Partenón predominan la belleza masculina y la severidad clásica en tanto que en el Erecteión la gracia y la ligereza femenina, típicamente áticas.

Fuera del Acrópolis pero al pie suyo, construidos por iniciativa de Pericles y como resultado del impulso que dio a la arquitectura estaban el Odeón y el teatro de Dionisios; el templo de Teseo y el pórtico de Pecile que guardaba obras maestras de la pintura nacional.

La escultura.—

Consideraciones generales.—La escultura griega es primero decorativa, complemento de la arquitectura y luego autónoma, estatuaria. La decorativa aparece como necesidad de crear imágenes que representen los dioses y héroes cuyos tipos ya había precisado el mito. La estatuaria recuerda a los muertos y honra a los atletas vencedores: el atletismo constituye una escuela de artes plásticas y la desnudez de la estatuaria griega puede considerarse resultado de su influencia. Por otro lado la estatuaria está vinculada al antropomorfismo por el cual el hombre proyecta su humanidad sobre el mundo circundante y alcanza así un cierto equilibrio con él.

En el siglo V se produce la fusión en el espíritu ático de las tendencias dóricas de orden y fuerza y jónicas de elegancia y gracia conciliadas en un sentido ático de armonía que expresa mayor libertad y fantasía.

Mirón y Fidias.—Mirón nace en el año 495 a.C., es un escultor innovador que rompe con la ley de frontalidad que mantuvo presa a la estatuaria egipcia y crea verdaderas instantáneas de movimiento y de vida (muy diferentes del movimiento de algunas esculturas decorativas debido a necesidades de colocación). La

más notable de sus esculturas es como se sabe el *Discóbolo* (460-50 a.C.).

Fidias nace hacia el año 490 a.C., discípulo de Polignoto, el pintor, y acaso —como Mirón— de Hagelades aunque sin el sentido innovador de Mirón, representa la culminación de la escultura ateniense; concilia la visión del escultor con la del pintor, naturaleza y estilo se hacen uno en él.

Los caracteres de sus obras se ha dicho que son la simplicidad, la elevación, la amplitud y el equilibrio entre la expresión del cuerpo y la fisonomía. Fidias constituye por antonomasia el logro en escultura del ideal clásico de la belleza.

Ejecuta directamente o bien interviene activamente dirigiendo a sus discípulos en todas las estatuas decorativas del Partenón. El, personalmente, al lado de la Atenea Partenos (de la que ya hablamos) esculpe otras Ateneas casi igualmente célebres, como la Atenea Prómacos (armada) de bronce y unos nueve metros de alto, de la que se veía en el mar brillar desde lejos el penacho del casco y la punta de la lanza; la Atenea Lemnia construida por encargo de los habitantes de Lemnos y considerada en la antigüedad la representación más perfecta de una mujer.

Al lado de una Afrodita Urania, construida poco antes de morir probablemente en exilio al que fue condenado al igual que Anaxágoras de resultas de una acusación de los enemigos de Pericles, la más célebre de sus esculturas es acaso el criselefantino Zeus Olímpico considerado una de las siete maravillas del mundo: de doce metros de alto, llegaba hasta el techo del templo, las ropas eran de oro, el cuerpo de marfil y los ojos de piedras preciosas.

La tradición contaba que Zeus había lanzado un rayo para expresar su aprobación por la obra maestra de Fidias. Los antiguos admiraban la serena expresión de este dios de paz, dispensador de la vida.

Pero al lado del sentido universal de las obras de Fidias hay que señalar el patriótico, de patriotismo a la vez ateniense y panhelénico: con Pericles, después de las Guerras Médicas es el gran unificador, mediante el arte, del alma ateniense y de la helénica.

La Pintura.—Se la puede dividir en un comienzo en decorativa mural y decorativa de vasos (se independiza recién en el siglo IV a.C. con Apolodoro). La figura humana es objeto principal de casi todas las decoraciones. Mantiene una recíproca influencia con la escultura y representa mayor libertad que ella.

Polignoto.—Polignoto es un perieco que alcanza la ciudadanía al no cobrar por la decoración del Pórtico del Pecile, una de sus obras principales: pese a ser obra colectiva, él pinta ahí la *Destrucción de Troya.* Cuenta en su haber *inter alia* el *Descenso de Ulises a los Infiernos* en la lesque de Delfos, que decoraban pinturas murales, y había fundado el pueblo de Cnidos. ("Lesque" era el lugar o edificio público en la antigua Grecia donde se reunían arcontes, ancianos, paseantes y artistas para discutir, dar lecciones, descansar, exponer cuadros, etc.; por la noche servía de asilo a los menesterosos). Sobre los muros del templo de Atenea en Platea estaba la *Masacre de los Pretendientes:* obras suyas figuraban en la Pinacoteca del Acrópolis y en el Santuario de Castor y Polux. Polignoto no sólo aumenta los cuatro colores tradicionales, no sólo soluciona ciertos problemas de perspectiva, sino que expresa con gran finura los sentimientos humanos en los gestos y el rostro pero sobre todo trasmite un mensaje moral y religioso que lleva a Aristóteles a llamarlo el más ético de los pintores: en la destrucción de Troya pone de relieve su carácter odioso por los asesinatos, el pillaje y la sensualidad desenfrenada a que había dado lugar provocando la ira de los dioses.

Las Artes Plásticas y Sócrates.—

Sócrates y la arquitectura.—La luminosidad del Partenón, blancura devolviendo luz, luz encontrándose a sí misma en la blancura de la obra maestra, revela en el orden externo lo que en el íntimo el "conócete a ti mismo", se trata de dos maneras helénicas de claridad: la del logro arquitectónico y la del filosófico, la claridad del cielo griego que tanto contribuyó a la navegación y la claridad de la mente de un Sócrates que no tolera ni en los demás ni en sí la oscuridad y confusión en que se asientan las tablas de valores de la inautenticidad cotidiana, claridad que lleva a la navegación hacia sí mismo.

Sócrates y la escultura.—La escultura en su tránsito de escultura decorativa, complemento de la arquitectura y que representa

sobre todo dioses, a estatuaria que reproduce atletas y muertos, esto es, hombres, corre parejas con la marcha hacia el hombre de la filosofía con los sofistas y Sócrates. No que el hombre no estuviera ya antes incluido también en el concepto de *physis* en la filosofía presocrática —tan señaladamente en la de un Heráclito— sino que sólo entonces, con Sócrates y los sofistas, llega a ser el tema central el cual pasa al contrario a incluir en sí los de naturaleza y divinidad.

Sólo que, arte plástica, y aun por antonomasia, la escultura reproduce el cuerpo humano, en tanto que Sócrates atiende al sí mismo del hombre, que es el alma humana. Como en un corredor, en Sócrates hay la carrera hacia sí; como en el famoso Discóbolo de Mirón el hombre está lanzando, no un disco, sino la indagación hacia sí mismo.

Como Mirón y Fidias que escapan de la rigidez de la ley de la frontalidad —como el propio Discóbolo, como en el Sileno Marsias de Mirón que acompaña a Atenea en un grupo de bronce— y nos ofrecen estatuas llenas de vida y con rica diversidad de movimientos, así en Sócrates se toma en consideración la variada topografía del alma humana en las incesantes y múltiples preguntas de su dialéctica que sabe como los grandes escultores griegos plegarse a la vida, seguir el instante y captarlo fuera de todo formalismo; como en el citado Marsias de Mirón, ésta es una manera de estar con los dioses, de estar sobre todo con Atenea, con la sabiduría.

Como la multitud de Ateneas de Fidias que decoran el Partenón y que son una Atenea, así el conocimiento de sí es de él y es el de cada hombre. Como los destellos de la Atenea Prómacos que anuncian el hogar a los navegantes atenienses, la luminosidad del conocimiento de sí mismo anuncia y es para cada hombre algo así como el hogar interior.

Y aun como el criselefantino Zeus Olímpico, una de las siete maravillas del mundo, en la maravilla del conocimiento de sí el demonio-dios interior lanza el silente rayo de su aprobación cuando se le persigue y cuando se le alcanza.

Cabe añadir que la diversidad de colores, la perspectiva, la riqueza emotiva y el mensaje moral de la pintura de Polignoto nos habla también del gran movimiento cultural y moral que alcanza su más lograda dimensión de intimidad con Sócrates de Atenas.

El Teatro

La tragedia.—

Su origen.—Aunque es célebre la tesis que atribuye su origen a los coros dionisíacos se han encontrado coros trágicos por primera vez en Sición, ciudad del Peloponeso donde celebraban a Adrasteo, héroe aristocrático: pese pues a lo que parece indicar la etimología de "tragedia" (cantos del macho cabrío, de los sátiros representados como machos cabríos que acompañaban a Dionisios) se ha impugnado sin embargo la tesis del origen dionisíaco.

El coro y los actores.—Parece haber sido Clístenes quien ordenó que los coros pasasen a celebrar a Dionisios. Como fuese, según Aristóteles en Atenas la tragedia surge del ditirambo (Poet. 1449a, 10-11) del canto lírico ejecutado por un coro en honor de Dionisios, coro que gira alrededor de un altar.

Acaso con Tespis, precursor de Esquilo, el jefe del coro se separa de sus compañeros con los que entabla un diálogo que va ganando cada vez más importancia, después no se limita a responder sino que actúa. Con Esquilo los actores se hacen dos, con Sófocles tres.

La Tragedia en 'Atenas.—En Grecia y en Atenas la tragedia no tendía a divertir sino que era una ceremonia religiosa en que se participaba en un homenaje solemne al Dios; en Atenas formaba parte de las Grandes Dionisíacas, del festival de primavera en honor de Dionisios que había organizado Clístenes. Celebradas en primavera bajo la autoridad del arconte, esas fiestas comprendían ante todo una procesión en la que tomaban parte sacerdotes, magistrados y caballeros siguiendo a la estatua de Dionisios. Seguían sacrificios, banquetes y un concurso —que duraba tres días— al que se presentaban tres poetas con tres tragedias y un drama satírico cada uno; los concursos datan del siglo VI a.C.

Esquilo.—Eupátrida nacido hacia el 525 a.C. combate en Maratón, batalla donde su hermano halla la muerte; asiste a la progresiva cimentación en Atenas de la democracia y de estructuras sociales más justas. Muere en Sicilia (*c* 456). Participa muy joven en los concursos donde al comienzo es derrotado por Pratinos; gana por primera vez en 484 a.C. y por última en 458 a.C. con su Orestiada (cuando Sócrates contaba unos 12

años). Compone unas 80 tragedias de las que 7 han llegado hasta nosotros: *Las Suplicantes, Los Persas, Siete Contra Tebas, Prometeo Encadenado* (que constituye la primera obra de una trilogía que también comprendía *Prometeo Liberado* y *Prometeo, Portador del Fuego*, perdidas). Su última trilogía es la *Orestiada* (*Agamenón,* las *Coéforas* y las *Euménides*).

Al lirismo de *las Suplicantes*, sucede el patriotismo de *los Persas* cuyo momento culminante son las noticias que lleva un mensajero a la corte meda de la derrota en Salamina, el diálogo aumenta su importancia en esta tragedia en que el patriotismo se une al sentimiento religioso.

En los *Siete Contra Tebas* pero sobre todo en *Prometeo encadenado* aparece la típica lucha esquiliana entre voluntad humana y destino, entre la voluntad de un titán, Prometeo, y una decisión divina. El *Prometeo liberado* muestra la reconciliación entre Prometeo y Zeus en quien la justicia puede más que el orgullo. En la última pieza de la *Orestiada,* las *Euménides,* Atenas aparece liberándose por fin de las odiosas discordias civiles.

Carácter de la Tragedia esquiliana.—La noción fundamental —como se sabe— es la de un Destino de decisiones inflexibles y de poder ilimitado, que a veces actúa por oscuros medios, los cuales coinciden o no con los designios de los dioses quienes asisten más bien complacidos al quebrantamiento de humanos demasiado poderosos o demasiado felices. La terrible intensidad de los conflictos parece suavizarse un tanto en las últimas producciones. Destacan la energía, profundidad, simplicidad de las pasiones de protagonistas dotados de inflexible energía, expresión de una enorme fuerza, tensa, concentrada. El lirismo descriptivo, la audacia de las imágenes así como la variedad y la riqueza del vocabulario son notables.

Sófocles.—Nacido en 497-95 a.C. de familia de ricos industriales muere en 405 a.C.; vive por entero en el siglo de Pericles (quien nace en 495, acaso el mismo año que Sófocles). En 468 Sófocles alcanza su primera victoria, escribe su última tragedia en 406. De unas 120 producciones suyas nos han llegado siete tragedias y un drama satírico.

En el orden cronológico las tragedias son: Las *Traquinias, Antígona* (442), *Ayax, Edipo* Rey, *Electra, Filoctetes* (409), *Edipo en Colona* (representado póstumamente en 401 a.C.).

Carácter del drama sófocleo.—Aunque el destino aparece en forma decisiva como en Esquilo, su importancia cede sin embargo porque interviene —lo mismo que los dioses— sobre todo en el desenlace, pero durante el desarrollo del drama propiamente tal es el hombre quien parece dirigir los acontecimientos.

Los personajes de Sófocles —de más movimiento que los de Esquilo— con frecuencia se enfrentan al coro lo que permite destacar como en *Ayax* o *Antígona* su heroísmo y sus elevados motivos frente a las consideraciones del coro de una prudencia a veces bastante prosaica.

Sófocles abandona las trilogías con lo que disminuye la parte del coro, y el tercer actor que introduce permite hacer mayor la parte del diálogo (que ya había aumentado en las últimas obras de Esquilo). El lenguaje pierde acaso la elevación del drama esquiliano pero gana precisión y suavidad. Por lo regular se considera que el valor literario de Sófocles es superior al de Esquilo: la síntesis de fuerza y dulzura, de grandeza y armonía de Sófocles se ha comparado con la del Partenón.

Eurípides y su drama.—Nace en 485-80 de familia muy modesta, muere en Macedonia (*c* 406). Los antiguos le atribuían unas cien tragedias de las que 80 son auténticas, se conservan 17 lo mismo que un drama satírico, la primera tragedia es de 455 a.C. pero Eurípides sólo triunfa en 442 a.C.

En Eurípides no hay la religiosidad de Esquilo o Sófocles; parecen resonar ecos de Jenófanes cuando expresa que la moral de los dioses según las leyendas resulta inferior a la del hombre justo. Simpatiza con el agnosticismo de Protágoras a quien frecuenta; cabe hallar incluso declaraciones de ateísmo en sus dramas (aunque en los últimos años atempera esta actitud). Los hombres se quedan solos, sin dioses: ganan así frente a dioses y héroes la batalla de la escena. También los héroes mitológicos quedan mal parados: Agamenón es un ambicioso timorato y Ulises un político endurecido. El humor negro de Eurípides lo lleva a menudo a envilecer a sus personajes; observador amargo, desencantado, misógino, la nobleza de un Alcestes resulta más bien excepcional en su obra.

Menos lírico que Esquilo y Sófocles, en su teatro hay más movimiento, más peripecias, más ideas y menos coro: sobresale

en la desgarradora pintura de sentimientos humanos aunque no precisamente sublimes.

Es además ideólogo: hostil al despotismo, a la oligarquía, a los ricos, elogia la libertad y la igualdad y a las clases media y popular y revela un ardiente patriotismo: ateniense y helénico. Su ironía y la agudeza de sus observaciones explican acaso su éxito póstumo.

La Comedia.—

Su Origen.—Tuvo un origen rural acaso también en las fiestas y procesiones dionisíacas y consistió primero en danzas y relatós bufonescos más bien deshilvanados con apenas algún valor literario. La comedia propiamente dicha aparece primero en Sicilia con Epicarmo y sólo más tarde en Atenas, luego de la primera Guerra Médica (la comedia siciliana era sin coro, a diferencia de la ateniense). Recién en la primera mitad del siglo V se definen con más precisión la intriga y los papeles; hacia mediados de este siglo queda bien cimentada.

La comedia antigua.—Bajo Pericles la comedia progresa mucho y se destaca otro rasgo que diferencia la comedia ateniense de la siciliana: la sátira, la invectiva que aparecían ya por ejemplo en Cratino quien hizo representar unas veinte piezas de las que sólo quedan fragmentos y obtuvo el triunfo nueve veces en los concursos: ataca los cultos extranjeros así como a los sofistas y al propio Pericles. Sufren su influencia Crates y Ferécrates.

Aristófanes.—El más célebre de los exponentes de la comedia antigua, Aristófanes (445 a.C. 385 a.C.) es también el único del que se hayan conservado obras enteras; en él se extrema la invectiva contra personas e instituciones como medio predilecto de hacer reir. En general, podríamos caracterizar su obra como un contraste entre ciertas excelencias formales y técnicas y un contenido que merece casi siempre reparos parecidos a los que con tanto desenfado y agresividad él se complacía en formular.

Es un gran escritor que al lado de expresiones a veces triviales, groseras y aun procaces más cercanas de la farsa que de la comedia, sabe en otras ocasiones, señaladamente cuando describe la felicidad de la pacífica vida campesina, hacer gala de logrados acentos líricos. Es también un cumplido autor teatral que prepara con destreza las principales escenas, sabe tanto in-

troducir vida y movimiento en el desarrollo de la acción como situar a sus personajes y dibujar con gran energía los rasgos más saltantes de sus tipos y estereotipos.

Comedia de Aristófanes.—Pero, al lado de esas excelencias, todas las limitaciones del conservador incomprensivo al que no llega a salvar un sincero pacifismo y su antagonismo al grupo extranjerizante partidario de Esparta. Lo apreciamos en un breve esquema de algunas de sus obras (han llegado hasta nosotros once de unas cuarenta que compuso):

Los Babilonios, la segunda de sus obras, es un ataque a Cleón, el popular sucesor de Pericles, quien no consigue hacerlo condenar (426 a.C.) y es combatido nuevamente en *Los Caballeros* (424 a.C.).

En *Las Nubes* (423 a.C.) —el nombre se refiere a las supuestas vaguedad y sutileza de los filósofos— combate a Sócrates, a los sofistas y en general la nueva educación: la obra obtiene sólo un tercer premio y aunque Aristófanes la retoca tampoco alcanza éxito al reponerla. En *Las Avispas* donde censura los Tribunales Populares sólo obtiene el segundo puesto; en *La Paz* canta la paz de Nicias (421 a.C.) con que concluye la primera etapa de la guerra del Peloponeso.

Luego de una interrupción en la actividad teatral se presentan *Las Aves* (414 a.C.) donde la sátira se dulcifica un tanto; en *Lisístrata* (411) Aristófanes combate la continuación de la guerra del Peloponeso. En *Las Tesmoforías* (411) el blanco del ataque es Eurípides, lo mismo que en *Las Ranas* (405) donde Dionisios aparece premiando en cambio a Esquilo, el único trágico que admira; esta vez la obra de Aristófanes obtiene el primer premio. Las últimas producciones conservadas son *La Asamblea de las Mujeres*, burla del comunismo, y *Pluto*. Aristófanes combate a los principales representantes de las nuevas ideas así como a instituciones fundamentales de la democracia ateniense, antes que a Cleón había combatido a Pericles y después a sus sucesores Hipérbolo y Cleofón. Su enemiga contra Eurípides lo es contra el exponente del nuevo teatro y contra el amigo de Pericles. Su antagonismo hacia todo lo nuevo determina el ataque en *Las Nubes* contra la nueva filosofía, contra Sócrates y los sofistas. Ataca asimismo instituciones democráticas y renovadoras, no sólo como hemos visto que hacía en *Las Avispas* con los Tribunales

Populares, sino a la propia *Asamblea del Pueblo* y al *Consejo de los Quinientos*, sobre los cuales el odiado Cleón tenía tanta influencia.

La Tragedia y Sócrates.—

La Evolución del coro.—La tragedia nos muestra también un avance hacia el hombre: el coro que gira alrededor del altar del dios, de personajes que —todos ellos— no fueron en un comienzo y durante largo tiempo sino disfraces de un único protagonista, Dionisios, el dios —según el Nietzsche del *Origen de la Tragedia* (Nº 10)— se convierte en acciones y pensamientos de hombres que a veces como en Eurípides llegan a poner en duda la propia existencia de los dioses, como Sócrates en célebre pasaje de *La Apología.*

El coro inicialmente de tanto sentido religioso nos muestra en su evolución este proceso: en las primeras obras de Esquilo la suerte del coro constituye propiamente el tema de la pieza pero aunque deja de serlo más tarde, sigue participando en la acción, estrechamente vinculado a las vicisitudes por las que atraviesa el protagonista y emitiendo elevadas observaciones religiosas y filosóficas. En Sófocles ya no toma, en rigor, parte en la acción aunque siga vivamente interesado en ella, en especial en la suerte de algunos de los personajes; las reflexiones pierden su intensidad religiosa y se hacen más bien las de la prudencia humana. En Eurípides el coro con frecuencia parece estar en escena ocasionalmente, sus cantos se pueden separar de la acción y la escena y hasta parecen en ocasiones no venir al caso. La extensión misma de ese elemento religioso que fue el coro y que va dejando de serlo disminuye en Sófocles y Eurípides. De modo semejante Cicerón en sus *Disputas Tusculanas* (V, 4, 10) ha dicho que Sócrates baja la filosofía del cielo y la instala en las ciudades y moradas de los hombres; el sentido de Sócrates se ha dicho que es el de la salvación del hombre con sus propias fuerzas (pero sin negar fuerzas divinas que entonces concurren a ayudar también al hombre que se ayuda).

Los Grandes trágicos y Sócrates.—El encadenado y liberado y portador no del fuego sino de la luz que lo libera ya no es, como en Esquilo, Prometeo sino el hombre. En Sócrates como en Sófocles es más bien el hombre quien dirige pero no en general los acontecimientos externos, sino ese acontecimiento de la má-

xima significación en que el hombre se alcanza y se cumple, que es el conocimiento de sí. El humor negro de Eurípides que llega envilecer a sus personajes semeja a la actitud de Sócrates, la que lo llevó a su condena y a su muerte, el hacer ver a los hombres importantes que se sentían ser sabios que distaban mucho de serlo. Además de otras semejanzas y vinculaciones a veces mal comprendidas —como las que Nietzsche señala en su *Origen de la Tragedia* donde Eurípides es por ejemplo acusado de "socratismo"— o sea intelectualismo estético (Nº 12).

Sócrates es como Eurípides de familia modesta, es como él patriota —de patriotismo ateniense y helénico— y universal al mismo tiempo. Estos dos grandes desencantados de la humanidad de los hombres son agudos psicólogos. También así como la de Sócrates se agiganta, así crece al igual, póstumamente, la figura de Eurípides.

La comedia de Aristófanes comparada con la actitud de Sócrates.—Cosa análoga ocurre en la comedia y dejemos de lado por lo pronto la torpe enemiga del más conocido de sus exponentes hacia Sócrates: el lenguaje socrático puede ser a veces prosaico pero no llega como el de Aristófanes a ser grosero o procaz. Guardan algunas semejanzas el Sócrates que sabe mostrar su independencia en el caso de León de Salamina y el Aristófanes enemigo del grupo proespartano: el Sócrates enemigo de la violencia sobre todo de la del fuerte contra el débil —de las *Memorabilia* (I, 2)— y el Aristófanes de *La Paz* y de *Lisístrata*, enemigo de la violencia de la guerra. Pero a semejanza y diferencia de la invectiva personal de Cratino y Aristófanes debida a motivos conservadores, el desnudamiento anímico de los interlocutores por Sócrates, que le iba a resultar tan peligroso, pero no por motivos conservadores sino por motivos de esa gran transformadora de estructuras y hermana mayor de la justicia que es la verdad. No contra los grandes hombres de entonces por ser demócratas o innovadores, sino contra la falsa sabiduría de eminentes contemporáneos reputados sabios por ser falsa: no hay en Sócrates, por cierto, vituperio contra hombre alguno sino la tánica hechicería de imposibilitar con la varita mágica de sus preguntas la conservación de cualquier supuesta sabiduría que no fuese tal en realidad. Y no la había. En Sócrates hay como en Aristófanes agudeza y aguijón —de tábano, nos lo ha dicho él mismo— pero no hiere por conservar sino para despertar. Y en cuanto a las instituciones y leyes democráticas y renovadoras, respeto, aunque

produzca la muerte, porque son las de la libertad y la transformación y porque ellas han nutrido al hombre desde su cuna.

La Historia

Herodoto.—Nace entre 485 y 480 a.C. en Halicarnaso, Caria, en el Asia Menor; luego de una movida juventud y muchos viajes y de una estancia en Atenas donde disfruta de la amistad de Pericles y Sófocles, se instala en la panhelénica Turio donde probablemente fallece (*c* 425 a.C.). Su obra se caracteriza por su amplitud: cuenta todo lo que ha visto, oído y leído sin dejar de criticarlo. Sin ignorar los condicionantes geográficos, destaca más el histórico y el etnográfico; subraya que los pueblos tienen su manera de vivir por la mejor y aunque él mismo expresa su preferencia —atemperada por ciertas reservas— hacia Atenas y Grecia, no aprueba siempre las instituciones de la democracia ateniense; sabe incluso ser duro con atenienses y griegos en general, a veces elogia *polis* y Estados rivales o enemigos de Atenas como Corinto y Lacedemonia y aun destaca excelencias de los pueblos bárbaros como su inventiva y sus monumentos y celebra sus virtudes como la lealtad, el odio de la mentira y la hospitalidad, la gratitud, etc.

No alienta grandes ilusiones por los verdaderos motivos de las acciones humanas, a veces se le ha censurado su empequeñecimiento de los grandes hombres. Hace decir a Jerjes que Dios nos dirige y que prosperaremos si nos conformamos a su dirección; considera el mundo regido por un Destino en que los dioses mantienen la justicia y castigan el mal, pero no obstante ello, en lugar de la creencia en oráculos y en la intervención directa de dioses en los acontecimientos históricos, destaca las leyes comunes a todos los hombres y antecede así el concepto estoico y cristiano de ley natural. El hombre dentro de ciertos límites puede elegir libremente y es responsable de sus actos.

Aunque a veces la composición decline y Herodoto recurra por ejemplo, a digresiones excesivamente extensas que a veces terminan bruscamente, hay que recordar que su obra no estaba dirigida ni a eruditos ni a lectores. Tampoco cabe negar su gran talento literario.

Tucídides (455-400) de una rica familia de Tracia donde poseía minas de oro, recibe una educación ateniense, es ya un general

en 424 a.C. y acusa las influencias de Gorgias y Antifonte. Si no desdeña intervenir en la vida pública, es ante todo un estudioso y un solitario. Exiliado de Atenas por un fracaso estratégico vuelve a ella en 403 a.C. A diferencia de Herodoto no aspira a divertir sino que quiere componer una obra seria que haga meditar; es mucho más escrupuloso y desconfía por ejemplo de los testimonios oculares que a menudo encuentra contradictorios. Son célebres los discursos inauténticos que prefiere a la versión literal y que hace pronunciar a sus personajes (a Pericles, Cleón, Nicias).

Combate los oráculos aún más que Herodoto y aunque no elimina por completo la influencia de los dioses ni ataca la creencia en ellos, lo sobrenatural no interviene en su descripción de los acontecimientos pues pone de relieve más bien causas humanas de carácter económico, social y político. Compara el curso de los acontecimientos —a menudo caprichoso e incomprensible, dice— a los movimientos de la mente humana. Ama a Atenas y a la Atenas de Pericles y el amor de los atenienses por lo bello mucho más decididamente que Herodoto. Combate en cambio a Cleón, en su opinión un plebeyo agresivo y vulgar. No hay trascendencia, eternidad ni tampoco progreso en su concepción de la historia. Su preferencia expresada crudamente por el poder y la energía explican la admiración de un Nietzsche por él y por su obra.

Su composición es más sobria que la de Herodoto, con menos digresiones y el estilo, como ya dijimos, acusa la influencia de algunos grandes sofistas: no desdeña los neologismos ni las innovaciones en el estilo como la frecuente sustantivación de los adjetivos; ama, como Gorgias, las antítesis sobre todo. En sus discursos la densidad y la concisión de las expresiones llega a veces a la oscuridad, no obstante nos ha dejado modelos de descripciones muy precisas.

La Historia y Sócrates.—

Sócrates y Herodoto.—La vida de Herodoto semeja en lo externo a la de cualquier sofista: nace fuera de Atenas, frecuenta como Protágoras el círculo de Pericles, su panhelenismo lo lleva a vivir y acaso morir en Turio. Pero de antecedente de Sócrates tiene el haber puesto de relieve el etnocentrismo de las *polis* de creerse superiores así como Sócrates la infatuación personal en la falsa sabiduría. De una mirada desengañada para los motivos humanos —al igual que Eurípides— ama sin embargo a Atenas

y Grecia con amor crítico, como el de Sócrates a los atenienses. Por otra parte no excluye a los dioses de la dirección de los asuntos humanos pero pone de relieve sobre todo la responsabilidad humana al actuar, como Sócrates —sin negar las fuerzas divinas— las fuerzas humanas para la salvación.

Sócrates y Tucídides.—Tucídides fue un ateniense por educación así como Sócrates lo fue por nacimiento. De más vocación por la soledad que el gran maestro de Atenas, su función de general lo obliga a la defensa de su *polis* a la que Sócrates también contribuye como ciudadano en su momento.

Sabe que los acontecimientos históricos tienen el curso caprichoso de los pensamientos en la mente de los hombres, sus actores, y aunque lo diferencia de Sócrates su admiración de militar por el poder, se siente sin embargo como un médico en los estudios clínicos al investigar las razones de la conducta humana en su aspecto político. Y Sócrates era también un médico, sobre todo médico del alma pero también del cuerpo; Jenofonte (*Mem* IV, 2.11) y Platón (*Gorgias*, 465a) por ejemplo nos relatan cómo se preocupaba también por la salud física de sus amigos. Pero es el carácter casi exclusivamente empírico en la medicina de entonces lo que los asemeja entre sí y con ella.

Mas es quizá la veracidad la mayor semejanza. Tucídides obraba verazmente, indagaba responsablemente, informaba fielmente, más quizá —se ha dicho— que cualquier otro historiador de la antigüedad. Representa así en la historia el mismo *pathos* de veracidad que Sócrates.

Ni Sócrates ni Tucídides —a diferencia de Herodoto— quieren divertir sino hacer pensar, su seriedad los iguala, los dos con la verdad de los acontecimientos o con la de los movimientos del alma quieren hacer pensar y hacen pensar: son dos grandes maestros que vivieron en un mismo siglo, medio siglo: la segunda mitad del siglo V a.C.

BIOGRAFIA

¿Existió Sócrates?

Así como se ha puesto en duda la existencia histórica de Pitágoras y aún la de Jesús, no ha dejado de ocurrir igual cosa con Sócrates, eximio representante de la palabra hablada y argumento en favor de su superioridad como ellos.

Ha sido el belga Eugenio Dupreel (*La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922) quien ha sostenido que Sócrates es una ficción literaria creada por el nacionalismo ateniense para ocultar su propia esterilidad especulativa frente a la intromisión de los sofistas extranjeros. Por lo demás Dupreel —autor sin embargo de una valiosa obra sobre los sofistas— dice también de Platón (cit. p. 427) que fue un escritor que explotó las enseñanzas del pasado sin ninguna unidad de doctrina, manteniendo tesis y doctrinas antagónicas, lo que le permitió ser considerado como el más grande pensador de todos los tiempos.

La tesis de la inexistencia histórica de Sócrates, expresiva de la más extrema hipercrítica, no puede resistir la multitud de testimonios que dan fe de lo contrario y que hallamos no sólo en Platón y Jenofonte, fieles discípulos, no sólo en Aristófanes y Aristoxeno, que lo caricaturizan, sino en muchos otros escritores entre ellos autores teatrales como Teléclides, Eupólides y Amipsias quienes lo hicieron al igual que Aristófanes objeto de sus ataques en la escena cuando aún vivía. Si a ello se suma la abundancia de pormenores biográficos que se conocen acerca de Sócrates: sus progenitores, el oficio de estos, su esposa (o sus esposas), sus amigos, diversos incidentes de su vida, las funciones que ocupa, las veces que combatió por Atenas, etc., comprendemos cómo la tesis de Dupreel constituye uno de esos excesos de la hipercrítica de los que decía De Ruggiero (*F.G.*, I, p. 124 n. 1) que lo conciliaban cada vez más con la tradición.

Por ello, por constituir una tesis a todas luces falsa, es que la posible inexistencia queda fuera del problema socrático propia-

mente tal que toca al sentido del mensaje y al sentido de la vida de Sócrates de Atenas, a lo que verdaderamente dijo, a lo que significó y significa todavía, pero no a si existió o no.

Sócrates nace en Alopece (Diog., II, 18), *demo* (o sea distrito o parroquia aclara Taylor, *S* p. 22), situado en los suburbios de Atenas en el camino al Pentélico, donde vivían multitud de canteros y escultores y donde había nacido también Arístides el Justo.

Cronología.—Atenas no tenía un registro público de nacimientos en aquella época, pero la condena y muerte de Sócrates sí fueron registradas oficialmente. Por ello la fecha de la muerte ocurrida en la primavera del 399 a.C. sirve para fijar la del nacimiento: en la *Apología* aparece diciendo (17 d):

> es la primera vez que comparezco ante un tribunal aunque tengo setenta años.

Habría nacido entonces en 470-69 a.C.

Hay, es cierto, una diferencia entre los códices en que la *Apología* ha llegado hasta nosotros, en tanto que el *Bodleianus* (de Oxford) y el *Vindobonensis* 54 (de Viena) señalan *hebdomékonta* (setenta), en el *Venetus* St. Marc. cl. 4,1 (de Venecia) lo mismo que en el *Vindobonensis* 21 leemos *pleio hebdomékonta* (más de setenta).

Aunque Teodoro Gomperz (PG, II p 681) ha preferido la lección de estos dos últimos manuscritos —el "setenta" a secas sería retórico— la mayoría de los estudiosos prefiere la de los dos primeros que hacen más autoridad y que coinciden con lo que el propio Sócrates vuelve a decir en el *Critón* (52 c). Como fuese, cabe concluir con Taylor (*S* p 5) que Sócrates nace el 469 a.C. o antes.

Diógenes Laercio (II, 44) da directamente la fecha del nacimiento: basándose en Apolodoro y Demetrio señala el 6 de Tragelión (Abril y Mayo) del año 4 de la Olimpiada 77 (469-68 a.C.). Aunque quizá no imposibilidad hay cierta dificultad en que entonces hubiese cumplido ya setenta años cuando pronuncia el discurso que figura en la *Apología* lo que ha llevado a diversas autoridades entre ellas Zeller (*PhG,* tr. fr. III, p. 52n) a colocar su nacimiento un año antes (470-69).

Por otra parte el día y el mes que señala Diógenes Laercio coinciden con el de la celebración de Artemisa, ocasión en que

los atenienses purificaban la ciudad. Se desconfía sin embargo de esta fecha tradicional de los platónicos recogida por Diógenes seis siglos después porque, como observa Antonio Tovar (*VS* ps. 158 sgtes.), resulta demasiada coincidencia que la de Platón se coloque al día siguiente, el 7 de Abril, consagrado a Apolo. El simbolismo de estas fechas puede haber resultado demasiado sugestivo para platónicos de las primeras generaciones y movido a establecerlas.

Progenitores.—

La Madre.—"¿Nó has oído decir que soy hijo de Fenareta, partera muy hábil y de mucha nombradía?".

Así aparece diciendo Sócrates en el *Teetetes* (149a). Sabido es que de la profesión de la madre deriva el nombre "mayéutica", el método obstétrico del gran pensador (Artemisa, la diosa del 7 de Abril era justo la que presidía los alumbramientos) que Platón por boca de Sócrates caracteriza poco después en el mismo diálogo (150b y sgtes.)

El nombre de la madre es confirmado por Diógenes Laercio (II, I). Fenareta había sido casada en primeras nupcias con un tal Queredemo de quien había tenido a Patrocles, medio hermano de Sócrates que ejerció el cargo de *athlotheta* (magistrado que presidía las panateneas en las que repartía premios a los vencedores).

El nombre de la madre parece indicar que se trata de una dama de buena familia, escribe Taylor (*S* p 25); para Wilamowitz se dedicó a la obstetricia muerto el padre de Sócrates y por necesidad, pero Taylor (*cit.*) estima que resulta un anacronismo considerarla una partera profesional: el paso del *Teetetes* debería interpretarse sólo en el sentido de habilidad como partera, pero no como ejercicio de una profesión que entonces no existía como tal.

El padre.—El padre era Sofronisco, un escultor, Platón nos dice en el *Laques* (180d) que estaba vinculado por estrechas relaciones de amistad con Arístides, su ilustre compañero de *demo,* y da a entender que se trata de una persona considerada. Lisímaco, hijo de Arístides y personaje del *Laques* habla de una amistad con Sofronisco no turbada por el menor disentimiento y lo llama (cit 181 a) "el mejor de los hombres".

Hablando de sus antepasados Sócrates aparece en el *Eutifrón* señalando como tal a Dédalo (y por tanto indirectamente a Hefaistos, hijo del propio Zeus, a quien añade en el *Alcibíades*, I, 120c). La genealogía puede muy bien ser sólo expresión velada o simbólica de la profesión del padre, pues Dédalo es un personaje mítico, constructor del laberinto de Creta, escultor y arquitecto que pasaba por haber creado estatuas tan perfectas que —como algunas muñecas de hoy, pero sin ningún mecanismo— movían los ojos y marchaban por sus pies (Dédalo es considerado por ello padre de la escultura).

Burnet y Taylor (S p. 26) basándose en que la primera alusión a Sócrates como hijo de un cantero sea de Timón de Fliunte (siglo III a.C.), que ni Platón ni Jenofonte hayan oído hablar de ello y que Sócrates sólo en último lugar busca a los hombres sabios entre los artesanos, se inclinan a dudar de la profesión del padre, la mención de Platón a Dédalo sólo significaría que Sócrates venía de una familia antigua. Hay que señalar que la posición de Burnet y Taylor no ha tenido —tampoco en esto— más seguidores.

Sócrates no era pues por su nacimiento ni noble ni miembro de la burguesía rica de Atenas: hijo de un artesano, su ambiente familiar era bastante modesto (por ello Platón habría preferido callar la profesión del padre) aunque cabe señalar que artesano y artista no se habían distinguido entonces ni mucho menos de manera tan tajante como después. Más tarde la labor de los artesanos va a ser tema de constantes comparaciones en Sócrates, Calicles le reprocha en el *Gorgias* (491a):

> No sabes hablar sino de zapateros, cardadores, cocineras, médicos, como si fuese ese el tema de nuestra discusión.

¿Sócrates, escultor?

Sabido es que Diógenes Laercio habla de Sócrates como habiendo sido en su juventud escultor al igual que el padre (II, 19):

> Duris pretende que fue escultor en mármol, y algunos añaden que es él quien hizo las Gracias vestidas que están representadas en el Acrópolis.

Pausanias (I, 12, 8) nos relata también que en el segundo siglo d.C. se mostraba como de Sócrates, un grupo que repre-

sentaba a las Gracias sobre el Acrópolis. No obstante señala Taylor que los arqueólogos están prácticamente de acuerdo en que el grupo que se señala como de Sócrates es obra de un escultor de un período precedente; Taylor —S p. 26— añade que entonces el nombre de Sócrates era bastante común. Como contraste Angelopoulos (*Aristophane et ses idées sur Socrate,* 1933) ha indagado en diálogos platónicos multitud de pasajes que probarían que Sócrates ha ejercido el oficio de escultor y ha destacado la existencia de un primer Sócrates muy poco conocido.

Educación.—

Sócrates, aunque hijo de un artesano disfrutaba de la ciudadanía, por ello, pese a lo poco que se sabe de su infancia y juventud, se conoce que frecuentaba entonces la escuela donde recibía enseñanza de lectura de los grandes clásicos como Homero y Hesíodo; de cálculo, el elemental, hacia el que ha de mostrar su particular aprecio después, así como de música (en el amplio sentido de entonces de bellas artes en general) así como de gimnasia y educación física propiciadas por el Estado ateniense con miras al servicio militar, En la prosopopeya del *Critón* (50c) las Leyes le recuerdan a Sócrates que ellas han sido las que ordenaron a su padre que lo educara en gimnasia y música.

Por otra parte la educación estaba entonces en el ambiente. Escribe Taylor (*S* p. 23):

> El filósofo puede haber asistido de joven a la representación del *Agamenón* y a todas las grandes tragedias de Sófocles y de Eurípides. Todas las nobles construcciones y las obras de arte con las que Atenas se enriquece en la Edad de Pericles, los largos muros que unían la ciudad con el puerto del Pireo, el Partenón, la estatua de Fidias, los frescos de Polignoto fueron comenzados y llevados a término bajo sus ojos.

Sabemos por una declaración de Sócrates en el *Teetetes* (145d) que poseía conocimientos de geometría, astronomía, armonía (esto es teoría de la música, parte entonces de las matemáticas) y de cálculo.

En las *Memorabilia* (IV, 7) Sócrates aparece justificando estas disciplinas por su utilidad (IV, 7, 3) pero (añade Jenófanes de Sócrates):

desaprobaba que se continuase tal estudio hasta meterse en los problemas más difíciles porque, decía, no veía su utilidad.

La geometría justificada porque así se puede llegar a medir exactamente una tierra que se quiere comprar, dividir, trabajar; asimismo la astronomía resultaba valiosa para casos de viaje, navegación y guardia y mencionaba al efecto a pilotos y a cazadores nocturnos.

Prosigue Jenofonte (cit. 8):

> Sócrates aconsejaba estudiar la ciencia de los números pero añadía la recomendación —e igual hacía para las demás ciencias— de no meterse en investigaciones vanas examinando y discutiendo con sus discípulos hasta qué límites son útiles los conocimientos.

Jenofonte reitera que Sócrates no ignoraba estos asuntos pero añadía que según Sócrates (cit. 3)

> Son capaces de llevarse la vida entera del hombre y estorbaban el conocimiento de muchos útiles asuntos.

Sócrates recomienda el mínimo necesario para la vida aunque él lo desbordaba, si nos atenemos al testimonio de Jenofonte. ¿Ignoraba Sócrates que el saber que no tiene utilidad inmediata y personal puede tenerla a la larga y para otros seres humanos como ocurre con el saber científico propiamente dicho en su sentido actual?, ¿o acaso cabe pensar que de manera semejante a Pitágoras al encontrarse con Ferécides, y a Pascal en alguna de sus crisis, Sócrates estimó que ese tipo de saber no constituía el estudio propio del hombre que es él, el hombre mismo, y que esas disciplinas lo alejaban de este estudio? "las ciencias abstractas no son propias del hombre y vi que me separaba más de mi condición penetrando en ellas que otros ignorándolas", decía Pascal.

Haciendo pensar en Renán que estimaba que una vida era poco, que necesitaríamos por lo menos tres, una para amar, otra para actuar y otra para saber, Sócrates pensaba que la única que tenemos debemos dedicarla más bien al verdadero saber, sinónimo socrático también de utilidad y caracterizado como conocimiento de sí mismo.

En el *Fedón* platónico (229 sgtes.) y a propósito de la interpretación de un mito, Sócrates declara que no tiene tiempo para ello:

> No puedo siquiera, como lo exige el mandamiento de Delfos, conocerme a mí mismo de modo que sería ridículo dedicarme a conocer otras cosas. Por eso dejo estas cuestiones sin tocar.

Sin embargo tanto el testimonio de Jenofonte —en particular el libro IV de las *Memorabilia* en que aparecen las consideraciones mencionadas— como el del *Fedón* son con frecuencia impugnados así por ejemplo por Maier (S.I. p. 175) quien señala la incompatibilidad de la supuesta declaración socrática con pasajes platónicos de los de validez mejor establecida (como Apol., 19c-d) y por Robin (PH ps. 103 y sgtes., 349 y sgtes.). Pero el propio Jenofonte escribe en sus *Memorabilia* (I, 6, 14) en parte que Maier y muchas otras autoridades sí consideran fuente para el conocimiento de Sócrates:

> Yo acostumbro a recorrer los tesoros que nos han sido dejados por los sabios del pasado y recorrerlos junto con mis amigos y cuando hallamos alguna cosa de bueno nos la apropiamos.

Hay cierta contradicción entre este testimonio y el que citamos primero: Maier (S, I p. 177) denuncia en ese otro supuesto testimonio (*Mem.* IV) de Jenofonte al "conservador de matices reaccionarios" al "filisteo vulgar", "al hombre práctico que no sabe qué hacer con la teoría pura y sólo sabe apreciar una ciencia que sea útil para la vida".

Xantipa y los hijos.—

Sócrates al parecer en edad madura, bastante madura, esto es, de unos 50 años contrae matrimonio con Xantipa y cuando su muerte a los 70 el mayor de sus hijos, Lamprocles, tenía unos 17 años y los otros dos, Sofronisco y Menexeno, eran niños, Menexeno probablemente en pañales según dice Platón en su *Fedón* (60a) por boca de éste, cuando relata los últimos momentos de la vida de Sócrates: al ir a verlo lo encuentran con Xantipa que tenía a su hijo pequeño en brazos y estaba sentada cerca de su marido.

Según Burnet tanto el propio nombre, Xantipa, como los del primer hijo y el último (el segundo llevaba el nombre del padre de Sócrates) sugieren que se trata de una dama de buena familia.

En esas circunstancias Xantipa estaba naturalmente alterada y Platón nos dice (cit.) que prorrumpe en gritos y expresiones "del género habitual en las mujeres" (sic). Sócrates le ruega a Critón que haga que sus acompañantes se lleven a Xantipa lo que hicieron mientras ella gritaba y se golpeaba el pecho.

Se trataba —leemos en Robin (Platón, *Phedon,* 60a)— de una mujer incapaz de controlar sus sentimientos, pero Platón no nos presenta a la arpía de carácter intolerable que ha dado lugar a tantas leyendas: menciona a Xantipa sólo en el diálogo citado y sólo una vez y aparece más bien como una mujer afectuosa aunque expresando desordenadamente sus sentimientos. Acaso Platón ha querido adoptar —como Romain Rolland ante Sofía, la esposa de Tolstoi— una actitud benévola hacia la compañera del venerado maestro por serlo. En Jenofonte no obstante (Mem. II, 2) Lamprocles es reprendido por Sócrates por haberse enfadado con su madre a lo que el joven responde entre otras cosas, "ninguno podría soportar su mal humor". Hay que tener en cuenta (aunque ello quizá podría considerarse innecesario) que Xantipa no es aquí mencionada por su nombre. Veremos después el sentido que cabría dar a esta omisión.

El propio Jenofonte en el *Banquete* (2, 10) —que como fuente socrática es rechazado mucho más frecuentemente que el libro II de las *Memorabilia* antes citado— nos trae otra historia que para Taylor (cit. p. 67 y n) prueba simplemente que Antístenes no encontraba simpática a Xantipa; falta de simpatía que —dice— puede explicar el origen de las habladurías contra ella (a propósito de la posibilidad de educar a las mujeres, que defendía Sócrates):

> Antístenes dijo: Sócrates si tal es tu opinión ¿por qué no instruyes tú a Xantipa y la dejas que siga como es: la mujer más insoportable entre las que fueron, son y serán? Veo —contestó Sócrates— que quienes se proponen llegar a buenos jinetes no se procuran caballos dóciles sino los más fogosos, porque piensan que si pueden dominar a estos podrían más fácilmente con los demás. Y como yo quiero vivir en sociedad con los seres humanos, la tomé por compañera porque sé muy bien que si llego a soportarla se me hará más fácil la sociedad con los demás seres humanos.

La sobria defensa de Burnet (*TP* Nº 100), quien acepta el testimonio de Platón pero no el de Jenofonte, y la de Taylor (cit.)

que acoge también este último pero interpretándolo de modo más favorable para Xantipa, no bastan para disipar el recuerdo de las innumerables anécdotas de la famosa pareja en que el carácter violento de Xantipa contrasta con la ecuanimidad y autodominio del grande hombre.

Mirto.—

Diógenes (II, 26) lo mismo que Ateneo (III, 556) hablan de Mirto, hija de Arístides el Justo, compañero de *demo* de Sócrates, la cual habría sido también esposa de Sócrates. Diógenes que cita como fuente a Aristóteles menciona a Xantipa como la primera mujer y madre de Lamprocles y a Mirto como madre de Sofronisco y Menexeno.

Pero hemos visto que en el *Fedón*, poco antes de morir Sócrates aparece Xantipa acompañándolo en las circunstancias de su muerte y llevando a dos hijos pequeños con lo cual resulta muy difícil que Mirto sea la segunda mujer. Pero no imposible: en opinión de A.B. Grant (*Xenophon*, Filadelfia, 1871) a quien siguen Winspear y Silverberg, en el *Fedón* Platón menciona el nombre de Xantipa y no el de Mirto porque el nombre de Xantipa era conocido a tal punto como el de la mujer de Sócrates que Platón olvidó el segundo matrimonio con Mirto cuando hizo entrar a la mujer en la escena de la muerte, en la cual Platón mismo no había estado presente.

Sin embargo hay otra versión que recoge Diógenes (cit.): "Algunos quieren que casase primero con Mirto". (García Bacca es uno de los que acepta este orden, *Recuerdos* p. 498 n 101). Pero en este caso hay que explicar cómo Lamprocles, el mayor, es al parecer hijo de Xantipa según Xenofonte (*Mem.*, II, 2 *in principio*, cit.).

Por las anteriores dificultades hay otra versión que consigna también Diógenes (cit.):

> Según otros (Sócrates) se casó al mismo tiempo con ambas y de este sentir son Sátiro y Jerónimo de Rodas pues dicen que queriendo los atenienses poblar la ciudad, exhausta de ciudadanos por las guerras y contagios, decretaron que los ciudadanos casasen con una ciudadana y además pudiesen procrear hijos con otra mujer y que Sócrates lo hizo así.

Esta bigamia o como bigamia imperfecta, cuya autorización se ha discutido mucho, habría sido sin embargo lícita como la poligamia de algunos personajes del Antiguo Testamento y por razones semejantes y podría confirmarse con una expresión del *Fedón* (116b) donde se dice que después de bañarse Sócrates para morir y de haber llevado a sus hijos cerca de él, llegaron también las mujeres de la casa.

La historia de la bigamia, aunque acogida entusiastamente por escritores antisocráticos como Aristoxeno y muchos otros autores de la Antigüedad, en la actualidad es frecuentemente impugnada: así Burnet (*TP* p. 104 n 3) acota que Arístides murió en 468 a.C.: Mirto sería de la misma edad que Sócrates o mayor. Pero esto podría llevar no sólo a rechazar la bigamia sino a admitir que Mirto fue la primera mujer; en cambio Xantipa —según Burnet y otros autores— era mucho menor que el filósofo como cabría inferir de tener dos hijos pequeños en el momento de la muerte, esto es a los 70 años del filósofo. Por su parte Taylor (S p. 67) señala el sospechoso silencio de Platón y Jenofonte sobre Mirto. Se ha restado crédito a la historia de una bigamia legitimada por razones demográficas, así Gigon (*Sokr* p. 115) atribuye la versión de la bigamia a Esquines, sería la fuente de Aristóteles si es que Aristóteles hizo en verdad suya la historia, como dice Diógenes.

Para una cabal apreciación del punto hemos de tener en cuenta que entonces el matrimonio no tenía sentido espiritual e institucional, como lo ha puesto de relieve Maier (S, II p. 122), como lo dice Burkhardt (*HCG* vol. III, p. 333): "el matrimonio es poco estimado y en las ocasiones más serias se le motiva. . . únicamente para engendrar hijos". La mujer no era la compañera de la vida, el matrimonio no era la larga conversación de que habla Nietzsche (las mujeres estaban en el gineceo).

Tampoco la bigamia tuvo la significación de hoy, el rechazarla como "indigna de Sócrates" parece ser a menudo resultado de aplicar evaluaciones actuales a la situación de entonces: Atenas había quedado diezmada por el sitio de los espartanos y por la plaga durante la larga guerra del Peloponeso y si es cierto que entonces la bigamia también estaba prohibida y mal mirada no lo estaba en el grado y en la forma en que lo está hoy. Por lo demás tocante al reparo de Burnet acerca de la edad de Mirto hay que señalar que no sólo aparece a veces como nieta y no

como hija (Plut. *Arist.*, 27) sino que en Ateneo (XIII, 556a) aparece incluso como bisnieta de Arístides con lo cual muy bien puede haber sido recibida joven y sin dote por Sócrates el cual habría tenido en cuenta el decreto. Además se trataba de una descendiente de Arístides, el ilustre compañero de *demo* y amigo de la familia, del que se sabe que murió en la pobreza. El decreto si no llegó a ser una abierta autorización de bigamia con fines demográficos (cosa que los estudiosos por lo regular rechazan) parece por lo menos haber reconocido con esos fines y en ciertos casos la condición de hombres libres a hijos naturales, concesión de enorme importancia entonces, el caso no habría sido entonces en rigor bigamia sino un "concubinato reconocido oficialmente" como lo llama Humbert (*SPS* p. 41).

Estimamos probable la relación con Mirto —sin la seguridad de la que hubo con Xantipa— aunque con sus circunstancias oscurecidas por las contradicciones entre las fuentes. Contra Grant y seguidores estimamos que el silencio platónico pudo ser deliberado a fin de presentar a Sócrates desde la que el autor de la *República* —y de *Las Leyes*— acaso consideraba una perspectiva más favorable.

Aspecto físico.—

La fealdad de Sócrates fue como se sabe, singular. A menudo se la comparó con la de los silenos, los barbados y pintorescos compañeros de Dionisios, el dios de la vida y el vino. En el más notable texto al respecto (Platón, *Banq.* 215a sgtes. trad. G. Bacca) Platón dice por boca de Alcibíades:

> Varones: el elogio que pretendo hacer de Sócrates va a ser por símiles. Tal vez él crea que lo tomo a broma mas el símil no va por broma, que va en pos de la verdad.
>
> Digo pues que él es parecidísimo a los silenos, a esos que, cual es de ver en los talleres de escultura, algunos artífices representan sentados con siringas o flautas y que al abrirlos por mitad dejan ver dentro estatuas de dioses.
>
> Y digo más: que se parece al Sátiro Marsias; y de que según el semblante te asemejes a ellos, Sócrates, ni aun tú mismo puedes dudar.

Pero —sigue diciendo Alcibíades— en tanto que Marsias encantaba merced a su flauta, Sócrates lo hace solamente con sus palabras.

Alguna forma de lo divino en un cuerpo y rostro bastante feos, triunfo de la belleza interior si se quiere, eso representa Sócrates: ojos saltones, "al modo de los cangrejos"; nariz aplastada, "para recoger mejor los olores"; "boca de labios gruesos", "que puede morder mejor" como aparece diciendo él mismo en el *Banquete* de Jenofonte (V, 4). Además calvo, con barba, de talla menos que mediana, corpulento, y ventrudo con un curioso andar contoneándose como un pelícano. Hacía bien en danzar en su casa a solas y no en público por las burlas que habría provocado.

Una leyenda —que aparece en el diálogo *Zopiro* de Fedón de Elis (*Forster — Scriptores phisiognomici*, I Prol. VII sgtes.)— relata que el fisiognomista sirio Zopiro le dice a Sócrates, al que no conocía, que su rostro revelaba violentos apetitos. Ante las vehementes protestas de sus discípulos, Sócrates los habría hecho callar diciendo a Zopiro que estaba en lo cierto, pero que la educación los había dominado.

Además Sócrates era robusto y no cabe duda que incrementó aún más su robustez natural —no se sabe que en vida hubiese parecido de enfermedad alguna— con su frugalidad y su templanza lindantes en la austeridad. Leemos en Jenofonte (I, 1, 4 sgtes.):

> No se descuidaba él de su propio cuerpo ni alababa a los que lo descuidan y así disuadía del exceso de fatiga después de excesos de comer, empero persuadía a tomar sobre sí tanto trabajo cuanto pudiese el alma aceptar con placer, que tal hábito, decía, es saludable y no estorba un esmerado cuidado por el alma.

Algunos científicos del siglo pasado en típicas interpretaciones siglo XIX (Lelut, *Le démon de Socrate*, París, 1836 y Despine *Le somnambulisme de Socrate* en *Rev. Philosophique*, 1880, Nº 9) han hablado del sonambulismo, la catalepsia, etc., de Sócrates y han dado así una interpretación patológica bastante estrecha de algunos aspectos poco comunes de la personalidad del grande hombre, aspectos de los que trataremos más adelante.

Indumentaria.—

Por su sencillez y su pobreza y la importancia de éstas para la filosofía tal como él la entendió, vestía con suma sencillez. De las dos prendas entonces usadas, la túnica y la capa, prescindía de la túnica y llevaba la misma capa por igual, en verano e invierno. Resulta revelador que el nombre para ésta, *tribon*, pasara a significar vida o profesión de filósofo.

Es cierto, sin embargo, que en la Edad de Pericles, al disminuirse las distancias sociales, el traje se volvió más simple y pasaron de moda las capas de púrpura, las casacas multicolores y los adornos de oro que con tanta complacencia llevaban los antiguos atenienses. No se consideraba mal incluso que hombre y mujer usasen la misma capa aunque Eliano nos cuenta (V/H. VII, 10) que Xantipa, se negó a ponerse el himatión de Sócrates para ir a un desfile a lo cual el filósofo le habría dicho "tú no sales para ver sino para que te vean".

Según Burckhardt (HCG, IV, p. 295 y sgte.) a esa simplificación del vestido contribuyeron la situación económica derivada de las exigencias que representó la Guerra del Peloponeso y la depuración helénica de un gusto que terminó por apreciar más los trajes sencillos, entre otras cosas por ser más cómodos y porque permitían un mejor lucimiento de los atributos físicos.

Sócrates prescindía también de las sandalias que entonces se usaban "como si lo hiciera para molestar a los zapateros" dice Amipsias (I, 672, Kock), pero entonces no era tanta excentricidad el ir descalzo como lo sería hoy (aparte razones de suma pobreza o de modas muy recientes): los griegos de aquella época estaban por lo regular descalzos en sus hogares y aun algunos lo hacían fuera como Licurgo el orador, quien no carecía por cierto de medios de fortuna (Becker, *Charicles,* trad. ing. 1854 p. 445, cit. por Phillipson, p. 68 n f).

Sabido es que una de las raras excepciones a dicho hábito socrático fue el banquete en casa de Agatón del que Platón ha tratado en uno de sus diálogos más conocidos, ocasión en que Sócrates provoca la sorpresa de sus amigos por presentarse calzado. Esto constituye sin embargo sólo cierta concesión a la sociabilidad pues va descalzo incluso en lugares donde el suelo está cubierto de nieve, como con ocasión de la batalla de Potídea (Platón, *Banquete,* 219c) donde en contraste con sus compañeros

de armas que tratan de abrigarse lo más posible por todos los medios, él está con su misma capa de siempre, descalzo, en la nieve. Los demás soldados pensaron que quería humillarlos.

No obstante, en Sócrates la sencillez en el vestir era expresión de... sencillez. No había en él la ostentación de la vestimenta modesta como en Antístenes, discípulo más papista que el Papa, quien llevaba siempre a la vista la parte más rasgada de su palio y al que Sócrates dijo: "Por esas aberturas veo tu vanagloria" (Diog. VI, 8).

Aunque en lo tocante a vestimenta resulte sin embargo difícil negar que sea precursor de Antístenes y los cínicos en general y de los estoicos y su modesto vestido, así como de la costumbre en algunos de estos filósofos de revolcarse en la nieve en invierno y en la arena ardiente en verano, y precursor también de la simple vestimenta de los monjes mendicantes del cristianismo medieval, no cabe duda que en él se trataba sencillamente de sencillez, aunque por lo mismo lo llamen sin embargo vanidoso sus enemigos comediógrafos como Amipsias y Aristófanes, según recuerda Diógenes (II, 28). Pero en él había sencillez también anímica: la que lleva a la disminución de las necesidades y a los ejercicios a efectos del autodominio que corren parejas con esa disminución, aspectos en los que como en tantos otros hizo también escuela.

Pobreza.—

Diversos testimonios de los mejor acreditados (Platón, *Apol.* 19d y e, 31c, 33b; Jenof., *Mem.*, 1, 2, 6) nos hacen saber que Sócrates no cobraba por sus enseñanzas y esta es una de sus diferencias con los sofistas mejor conocidas. No cobraba por sus enseñanzas a pesar de su pobreza y para poder seguir siendo pobre. No sólo ello: rechazaba invariablemente las ofertas de tierras, bienes, dinero que le hacían sus amigos. A Alcibíades, que le ofrecía una gran extensión de tierra para que se edificara una casa le decía al rechazarla que era como ofrecer una pieza completa de cuero para que se hiciese dos piezas de calzado.

Fue siempre pobre porque entendía que había servidumbre en el trabajo remunerado. Con ello puede parecernos que se dejaba llevar por una valoración muy helénica, pero la entendía al parecer como requisito para una efectiva libertad para él y para

una comunicación más cumplida con quienes dialogaba. Nos cuenta Jenofonte en sus *Memorabilia* (I, 5 *in fine*) que consideraba que recibir dinero de alguien (*tychontos*) "era erigir sobre sí un amo y hacerse esclavo con una esclavitud vergonzosa y no de las menores". ¿Por qué traduce García Bacca *tychontos* por "el primer advenedizo" cuando quiere decir también "cualquiera", "alguien", significación más general, aquí más adecuada?

Su pobreza, bastante grande, no fue sin embargo la más extrema porque entonces no habría podido estar en la tercera clase de ciudadanos, los hoplitas, los que podían armarse para servir en la infantería, sino en la última, la de los que no prestaban servicio militar. Jenofonte señala su fortuna en cinco minas, cantidad muy pequeña. No todos aceptan la noticia de Demetrio Falereo (Plutarco, *Arístides*, I, 9) según la cual Sócrates era dueño de una casa y disponía de la renta de unas 70 u 80 minas cuyos intereses le abonaba Critón, compañero de *demo* y entrañable amigo. Se cuenta también que Critón perdió este capital que Sócrates le entregó para que lo administrara y que Sócrates no le hizo por ello reproche alguno.

Pero el que no ejerciese ninguna profesión remunerada no significa que no recibiera la modesta cantidad —uno o dos óbolos— que se daba a quienes asistían a la Asamblea o el Tribunal, así tampoco esto mismo tuviese su plena aquiescencia.

Resulta revelador que tanto amigos como enemigos se refieren por igual a la pobreza (con la insólita excepción del calumniador Aristoxeno para quien el filósofo prestaba dinero a interés): los amigos destacan el sentido moral de libertad en la pobreza socrática, en tanto que los Aristófanes lo hacen para presentarnos un Sócrates no sólo pobre sino rayano en la mendicidad, hasta desaseado, etc. Mas debemos acaso preguntarnos ¿por qué, cuál el fundamento, a qué la pobreza?

—Para una mejor comunicación con los demás y consigo mismo, por razones de simpatía y de autopatía que hubiese dicho Kierkegaard.

—Para no dejarse deslumbrar por lo externo y quedar hipnotizado por lo que no es y desatender entonces la intimidad del hombre, término del interés de Sócrates.

—Porque la pobreza es una como contraparte corporal del "sólo sé que no sé nada", de esta paradójica y decisiva antono-

masia de la sabiduría socrática: los bienes externos resultan un poco como los conocimientos superficiales de la falsa sabiduría.

Todo lo cual acaso puede compendiarse en la razón que él mismo da en la *Apología* (23b):

> Me encuentro en la mayor pobreza por mi devoción al Dios.

Como Lao-Tse, Tales de Mileto, Buda, Jesús, Mahoma, Francisco de Asís, Spinoza, Ramakrishna, para no citar también a Carlos Marx, Sócrates no era acaudalado, no perseguía bienes materiales, sabía todo lo que se pierde al perseguirlos, prevenía contra ello, sabía que las fiestas de inautencidad de los sentidos —alienación— atentan contra la máxima alegría que dimana del cumplimiento de la propia humanidad.

Por ello decía (Diog. II, 31):

> Las riquezas y la nobleza no constituyen condiciones favorables sino antes bien todos los males.

Más tarde es cierto, Marco Aurelio ha de escribir que se podía ser justo incluso en un palacio —su ejemplo— pero esta misma declaración revela lo difícil que lo consideraba; Jiddhu Krishnamurti nos dice por su parte (*Commentaries on Living*, I, p. 152):

> Morir rico es haber vivido en vano.

El Poder y la Política

El Poder.—

El Sócrates que desdeña las riquezas tampoco se deja seducir por el poder como los seductores sofistas entre ellos ese Gorgias contemporáneo suyo de tan logradas metáforas, exactas antítesis y deslumbrante estilo: la palabra no es en Sócrates medio para el poder sino para el conocimiento y el cumplimiento del hombre. En Sócrates no se daba ni siquiera el poder del maestro sobre el discípulo: Sócrates es el maestro acaso sobre todo porque como Heráclito no nos pide que imitemos o sigamos a maestro alguno inclusive a él mismo. Cuando se piensa que la sabiduría es cosa susceptible de trasmitirse es que destaca la figura de quien la posee (o de quien se supone que la posea) y se establece jerarquía y con frecuencia explotación entre maestro y discípulo. El no es así: quienes lo rodean son amigos, compañeros, todos buscan,

todos deben buscar juntos. No hay en Sócrates ni siquiera la búsqueda de esa sutil forma de poder, el académico o docente que ha de correr parejas con la intelectualización de la filosofía en Platón y Aristóteles.

La Política.—

Menos aun la búsqueda del poder propiamente dicho, el de la política: afán de riquezas o verdad. Afán de poder o verdad. Pero no hay siquiera elección y conflicto porque lo inauténtico como que quedase excluido por el vigor de su genio o por la ayuda de la voz interior, y es que la voz le hablaba disuadiéndolo —sólo hablaba para disuadir— cada vez que quiso actuar en la vida pública, hablar al pueblo o dar consejos a la ciudad (*Apol.* 31c y sgtes.). Prosigue Sócrates (31d):

> Si yo me hubiese dado hace tiempo a la política estaría muerto desde hace mucho tiempo y no hubiera podido así ser útil ni a Uds. ni a mí mismo. No toméis a mal el oirme decir estas verdades: no hay hombre capaz de salvar la vida si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otra muchedumbre y trata de impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se cometen en la *polis*.

Pero si la política no es fin, no es su fin, puede ser un medio o más exactamente un modo del ciudadano esclarecido e iluminado por el hombre buscador de la verdad que lleva dentro. Aun el solitario Heráclito, genial y gruñón antecesor suyo, había intervenido ocasionalmente en política: para derrocar a un tirano; Sócrates interviene para cumplir su deber cívico, su grandeza también está en mostrarnos que la pobreza puede no ser inconciliable con las virtudes ciudadanas.

Pero lleva a la política su dignidad, sus "no", sabe que la mejor comunicación con los demás no es la de la conformidad y lo muestra en las tres mejor atestiguadas actitudes políticas suyas: el caso de las Arginusas, el de León de Salamina y el de su respuesta a Critias. Representa este criterio nietzscheano de la grandeza que es decir "sí" y "no", sobre todo "no", porque tiene mayor dignidad y educa más y es indispensable cuando se está con los demás pero no se es uno de ellos. Hay otros dos "no" más notables quizá todavía cuando no quiere solicitar la compasión de los jueces que lo juzgan y cuando no accede a las

instancias de los amigos para que huya: Prefiere recorrer la hermosa vía de la dignidad hasta la muerte.

El Proceso de la batalla de las Arginusas.—

En el otoño del 406 a.C. parecía inminente la derrota definitiva de Atenas frente a Esparta, pero en un admirable arranque Atenas envía en ayuda de Conón —bloqueado con su escuadra en Mitileno— una flota de 110 trirremes, levantada en un momento, con lo cual Conón alcanza la victoria de Las Arginusas (pequeñas islas situadas entre Lesbos y la costa asiática) pero ello al costo de 25 naves hundidas. Además, debido a la tormenta, los generales victoriosos se vieron obligados a huir sin recoger los cadáveres ni tratar de salvar a los sobrevivientes, calculados en unos dos mil. La ley ateniense hacía de ello una obligación cuyo incumplimiento acarreaba la pena de muerte.

Sócrates forma entonces parte del Consejo de los 500 al que había entrado por sorteo; las diez tribus ejercían la presidencia de la Asamblea —Pritania— por turnos y entonces le tocaba a Antióquida, la tribu de Sócrates (a la que pertenecía Alopece, su *demo*). La acusación había pedido que los generales fuesen juzgados en bloque y había una presión muy fuerte al efecto por la gran cantidad de atenienses cuyos familiares habían fallecido en esa ocasión y que ponían su rencor por encima de su reconocimiento a los salvadores de la patria. Sócrates, quien ejercía entonces la Presidencia de los Pritanes según Jenofonte, se opone al voto único exigido por la acusación y el populacho y que equivalía a la condena a muerte en masa. Resiste entonces a la enorme presión de la multitud en la Asamblea y a las amenazas de encarcelamiento contra quienes se oponían al voto único. Al final todos ceden menos él (*Apol.* 32a) con lo cual, no obstante su oposición, se vota la condena a muerte y son ejecutados los seis generales que se habían presentado, otros dos habían preferido huir.

Opinión de Jaeger, crítica.—Jaeger (*Paideia* II, p. 32) interpreta la actitud de Sócrates en el proceso de las Arginusas como un haber

> declarado defectuoso como norma fundamental el principio democrático dominante en Atenas por el cual el gobierno incumbía a la mayoría del pueblo mismo, proclamando en

vez de esto como norma para la dirección del Estado la del conocimiento superior de las cosas. Cabe pensar que este punto de vista se había ido formando en él ante la creciente degeneración de la democracia ática durante la guerra del Peloponeso.

Esa actitud —prosigue Jaeger— habría provocado la simpatía de figuras como Alcibíades y Critias, ambiciosas de poder y habría pesado más tarde en la condena aunque Sócrates hubiese sido (como dice Jenófanes) un cumplido amigo del pueblo *(demotikós)*.

No nos parece acertado por completo el punto de vista de Jaeger quien cita al efecto el *Gorgias* (454e sgtes., 459e sgtes., 517b sgtes.). Porque el gobierno para el hombre de conocimiento superior, en buena cuenta para el filósofo, es como se sabe tesis platónica y el *Gorgias* es diálogo correspondiente ya a las producciones platónicas propiamente dichas según la mayoría de las autoridades, Maier y Lutoslawski entre ellas. Lo propiamente socrático nos parece ser el disentimiento, la impugnación del gobierno de las mayorías sólo por serlo, el aspecto negativo mas no el positivo constituido por la afirmación de otro criterio, que sería ya platónico, para el buen gobierno. Sócrates veía que cuando las mayorías se dejan llevar por ejemplo por el rencor y no por el afán de justicia actuaban mal y se oponía a ello como en el caso de las Arginusas. Además quizá también en él, como en Gandhi a quien semeja en tantos aspectos, el sentimiento de la verdad de la frase del luchador social norteamericano (antiesclavista y enemigo de la guerra contra México y de la anexión de Texas). Wendell Phillips (*Conferencia en Brooklyn*, N.Y., Nov. 1, 1859):

Uno solo, del lado de Dios, es mayoría.

La prohibición de Critias.—Miembro del gobierno de los laconófilos Treinta Tiranos, Critias —tío de Platón— había sido del grupo de Sócrates pero se había alejado porque después de recibir exhortaciones del maestro (que desatendía), Sócrates habría llegado a decirle que se comportaba como un cerdo (*Mem.* I, 2, 30). Habiendo mandado matar a muchos ciudadanos, los Treinta, de los que Critias era uno de los más conspicuos (según multitud de opiniones el peor), Sócrates habría expresado que un pastor cuyas cabezas de ganado son cada vez menos y están cada vez más flacas, tiene que reconocer que es un mal pastor y que eso cabía decir de las autoridades de entonces.

Critias y Caricles, al saberlo, llamaron a Sócrates, le mostraron la ley que impedía la enseñanza de la retórica —éste no era su caso— y le prohibieron dialogar con los jóvenes. Sócrates les habría respondido que a partir de cuál edad y cuándo le dijeron que desde los treinta años habría replicado que si no podía entonces comprar nada a un vendedor o comerciante que no los tuviese y si no podía contestar a alguien que le preguntara por ejemplo dónde vivía Caricles o dónde estaba Critias. Humbert (SPS p. 37) se inclina por la inautenticidad de esta historia que nos muestra a Sócrates como un astuto oposicionista político pero nada más, sin la alta significación moral que en los casos de las Arginusas y de León de Salamina, pero reconoce que muestra las dificultades en que estaba Sócrates con la oligarquía proespartana.

El caso de León de Salamina.—Ocurrido también durante el gobierno de los Treinta Tiranos nos muestra igualmente la independencia de Sócrates, su desobediencia de otra orden no sólo ignominiosa sino criminal y su desafío al poder: Los Treinta Tiranos trataban de hacer cómplices de sus crímenes al mayor número de ciudadanos a fin de controlarlos mejor, y con su ayuda procedían a la eliminación violenta y por centenares de los adversarios del régimen. Cuando Sócrates fue llamado para que con otros cuatro ciudadanos más apresase a León de Salamina ocurrió lo que él mismo cuenta en la *Apología* (32c sgtes.):

> Aquel régimen, aun y siendo tan prepotente no me atemorizó hasta el extremo de hacer algo injusto sino que en cuanto salimos del edificio los cuatro partieron para Salamina y trajeron a León en tanto que al salir yo me fui a mi casa. . .

Tal vez eso le hubiese costado la vida si el régimen no hubiera terminado poco después, añade.

Rechazo de los crímenes que cometía un gobierno despótico, capacidad de enfrentársele —como a las masas en el proceso de las Arginusas— pero en especial la ocasión de esto (que pocas veces se destaca): injusticias cometidas o por cometer y que conducen a la muerte de ciudadanos y de militares: la violencia homicida de asambleístas o de tiranos le parece por igual repudiable y la combate. Además prefiere desobedecer al gobierno si éste le da una orden inadmisible para su sentido moral.

Güelfo para los gibelinos, gibelino para los güelfos.—Al igual que Montaigne —uno de sus tantos ecos debilitados— Sócrates —y así nos lo muestra la consideración conjunta de los casos de las Arginusas y de León de Salamina— era considerado por los demócratas un enemigo y ahí estaba como prueba su amistad con Alcibíades y Critias y su crítica de la elección de magistrados por sorteo y considerado también un enemigo por los reaccionarios laconófilos: es que oponía por igual sus "no" a los excesos y pasiones desatados de la democracia y a las inadmisibles órdenes de la oligarquía, de ahí que en ambos casos fuera necesariamente considerado del bando contrario.

Critias y Alcibíades se alejaron de Sócrates antes de sus actuaciones políticas en lo que tuvieron de repudiables (la irresponsabilidad de Alcibíades y la criminalidad de Critias), la ambición política pudo más en ellos que las admoniciones socráticas. Pero, sobre todo, la raíz del cuadro de valores socráticos estaba en la intimidad, en la voz interior, en el conocimiento de sí, que invariablemente le indicaban —o le indicaba si se admite que hacen uno— la justicia como término de su actuar. Por ello los inevitables conflictos a que lo llevaba su disconformismo superior.

¿Cómo no medirlo entonces con falsa medida? ¿Quién tenía la medida para medir a Sócrates, al Sócrates que recomendaba y vivía el conocimiento de sí, si los límites del alma no pueden alcanzarse, como ya lo decía el viejo Heráclito? Viviendo desde su profundidad, queriéndola para sus amigos e interlocutores es como literalmente Sócrates estaba entre los demás sin ser uno de ellos: por ello resultaba güelfo para los gibelinos y gibelino para los güelfos.

Sócrates, soldado.—En la *Apología* nos habla de cómo supo permanecer en su puesto en Potidea, Delión y Anfípolis, concluye que con más razón debe permanecer en el puesto que le ha asignado el Dios, de vivir dado a filosofar. Menos segura —aunque entre otros Taylor (*S.* p. 67) la considere probable —es su participación juvenil en el sitio de Samos bajo Pericles donde quizá asistió en compañía de Arquelao.

a) Diógenes Laercio (II, 23) quien se basa en Ion de Quios (F. Nº G ed. Müller, Paris 1848, II p. 40) consigna el dato de su presencia en Samos (441 a.C.) que no registra Platón y emplea para el viaje la palabra *apodemésai*, usada con cierta frecuencia para el servicio militar. En Samos Meliso combatió

contra los atenienses: los eleatas contra Sócrates, las dos grandes influencias sobre Platón: el ser y el sí mismo ¿O son uno y hay que avanzar en el conocimiento de sí para saberlo?

b) Su presencia en Potidea (432-429) está mucho mejor atestiguada pues no sólo es mencionada por el propio Sócrates en la *Apología* sino por Alcibíades en su elogio a Sócrates del *Banquete.* El comportamiento de Sócrates fue ejemplar durante el largo sitio y sobresaliente en la batalla aunque declinó en favor de Alcibíades el premio a la valentía no obstante haber salvado a su indócil discípulo cuando había caído del caballo y estaba mal herido, llevándolo en hombros.

c) En la batalla de Delión (424 a.C.) donde los atenienses después de ocupar el santuario de Apolo fueron vencidos por los beocios tomó parte el filósofo (y también esta vez Alcibíades); se retiraba en unión de Laques dice Alcibíades (*Banquete* 221a), quien destaca el paso calmo y seguro con que el filósofo marchaba, lo que —añade— disuadía a los enemigos de atacarlo. El propio Laques aparece diciendo en el diálogo de su nombre (181a) que si todos los atenienses hubiesen combatido como Sócrates en esa ocasión no se hubiese perdido la batalla. Diógenes (II, 26) nos cuenta que entonces salvó a Jenofonte caído del caballo, pero esto es una *doublette* del salvamento de Alcibíades en Potidea: Jenofonte era entonces un niño de ocho años.

d) Anfípolis fue casi seguramente la campaña de la guerra del Peloponeso en que perdieron la vida el jefe ateniense Cleón y el espartano Brasidas (442 a.C.), aunque Burnet la coloca unos 15 años antes; según él sería la que acompañó a la fundación de la ciudad. Cabe poner de relieve que el ejemplar soldado no descendía sin embargo a pugilatos callejeros: Diógenes (II, 21) basado en Demetrio de Bizancio, refiere que habiéndosele propinado un puntapié dijo a los que se sorprendían de su sufrimiento sin réplica: "si un asno me hubiese dado una coz ¿habría yo de citarlo ante la justicia?".

El político y el soldado.—Se ha querido ver cierta contradicción entre el alejamiento de la política y el disconformismo que expresa Sócrates en sus ocasionales y obligadas actuaciones políticas y la obediencia y celo con que cumple sus obligaciones militares, pero es evidente que en ambos casos se trata de un cumplimiento de obligaciones cívicas, el cual lo lleva unas veces a abstenerse y oponerse y otras a concurrir a la defensa de la *polis.*

Por otra parte ambas actitudes son en el fondo una porque en ellas se trata por igual de obediencia a la voz que lo disuade de intervenir en política, de ceder a la presión del populacho, de obedecer a autoridades despóticas y en cambio no le veda el cumplimiento de los aspectos militares de su deber cívico.

Maestros e influencias

Si se siente la limitación de los términos cuando se habla de maestros de Sócrates, no hay duda que no fue sin embargo por entero un autodidacta según acertado juicio de Humbert (cit. p. 23) y conviene por tanto señalar de quienes pudo haber recibido enseñanza, así Sócrates fuese o terminase por ser más él mismo, en relación con cualesquiera maestros e influencias que cualquier otro pensador en toda la historia de la filosofía. Señalaremos algunas de las más destacadas:

a) Anaxágoras reside en Atenas durante largos años (entre 20 y 30), conspicuo miembro del círculo de Pericles se le ha llegado a presentar como maestro de Sócrates, cosa que la mayor parte de las autoridades no acepta (aunque un Humbert —SPS 23— no la excluya).

Quizá ni siquiera se encontraron: acaso Anaxágoras no recibió a Sócrates como sabemos que no quiso recibir a Demócrito (DK 68A 1, 36, 68B 5) nos dice K Freeman (*CPPH* p. 262 n. 1). Pero no cabe duda que Sócrates conoció la filosofía natural del pensador de Clazomene (*Apol.* 24d, *Fedón* 96a, 99a, 99d) cuya discutida influencia sobre un primer Sócrates constituye uno de los aspectos del problema socrático. Es célebre la desilusión del Sócrates platónico del *Fedón* (97b; DK 59A 47) ante el Anaxágoras que después de establecer al *Nous* como principio procede a dar explicaciones mecanicistas de los fenómenos.

Arquelao.—La relación con este discípulo de Anaxágoras y su heredero en la dirección de la escuela está mucho mejor acreditada y son abundantes los testimonios que afirman que fue a su vez maestro de Sócrates. Según Kirk y Raven (KR p. 395) se trata de una tradición demasiado valiosa para que quepa dudar de ella (el testimonio de Ion de Quios ya citado es quizá el más notable, por su antigüedad). Porfirio (*Histor. Philos.* fr. 12, ed. Nauck, Leipzig 1886) nos dice que la relación con Arquelao

se inició cuando Sócrates contaba 17 años. Para Antonio Tovar (cit. p. 119) la relación de discípulo a maestro de Sócrates con Arquelao probaría que no la hubo con Anaxágoras: "si ésta hubiese existido no habría hecho ninguna falta el trato con Arquelao ni la tradición probablemente se hubiera ocupado de tal cosa".

Según varios escritores de la Antigüedad que esquematizan en exceso, Arquelao habría sido el último de los filósofos físicos de Jonia (por ejemplo Hipólito y Diógenes II 16; DK 60A 1, I, 10) y al ser maestro de Sócrates habría representado el tránsito a la filosofía ética de Atenas. Diógenes incluso (cit.) lo presenta tratando de filosofía moral:

> Filosofó sobre las leyes, lo bueno y lo justo, lo cual oído por Sócrates lo amplió y propagó y fue tenido como autor de ello.

Parece asistir razón a Gigón (*Sokr.* ps. 108 sgtes.) cuando considera invento de Aristoxeno —el antisocrático más extremo— esta supuesta preocupación de Arquelao por temas de filosofía moral que Sócrates no habría hecho sino continuar la cual estaba obviamente destinada a restar importancia al gran pensador.

Sócrates no aparece nunca mencionando a este maestro suyo ¿evitan deliberadamente hacerlo Platón y Jenofonte para que no aparezca vinculado con un representante de la filosofía de la naturaleza como lo mal interpretó Aristófanes, como se dijo contra él en el proceso? ¿O es que Sócrates mismo había cerrado una página de su propia historia y prefería no tomarla en consideración? Resulta revelador que en cambio —irónicamente o no— haya mencionado al efecto a Pródico y a Cono, a Aspasia y a Diotima.

Pródico de Keos.—Aparece mencionado varias veces por el Sócrates platónico: en la *Apología* (19c) junto con Gorgias e Hipias figura entregado a la bella empresa de enseñar mediante remuneración; en el *Menón* (96d) donde Sócrates reconoce haber recibido lecciones de Pródico que (al hallarse ante ciertas dificultades en su razonamiento) teme —así aparece diciendo— haber desaprovechado. El testimonio del *Cratilo* (384b) es todavía más específico: expresa que el estudio de los términos no es pequeña cosa y que al respecto no pudo escuchar a Pródico la lección de 50 dracmas sino sólo la de un dracma por lo cual no tiene un conocimiento completo de la cuestión. Como Tucídides,

(Marcelino *Vida de Tucídides,* 36) Sócrates habría aprendido de Pródico la precisión de los términos aunque en una medida que estimaba insuficiente, pero en relación seguramente con ello ciertas formas de raciocionio aludidas en el *Menón* (cit.).

Mas no sólo esto, en Jenofonte (*Mem.* II, I, 17 sgtes.) Sócrates lo llama "el sabio" al citar la célebre alegoría de Pródico: "*Hércules en la Encrucijada*" para ilustrar el punto de vista que expone ahí contra Aristipo y en el que destaca el valor del ejercicio para alcanzar la virtud y por ende la felicidad. En buena parte anticipación del valor de la vía estrecha del Evangelio, Sócrates acusa ahí la influencia de estos aspectos éticos del pensamiento de Pródico.

Cono (discípulo de Lampro, el célebre músico maestro de Sófocles) era un maestro de cítara del que Sócrates declara haber recibido y estar recibiendo lecciones, Sócrates añade que sus jóvenes condiscípulos se burlaban por ello de él y de Cono a quien llamaban mestro de viejos (*Eutid.* 272c; *Menex.* 235e sgtes.). Sócrates recibiendo lecciones de música en su edad adulta revela no ser el puro racionalista de la caricatura nietzscheana; era con todo demasiado ateniense para no seguir enriqueciendo su espíritu también con el arte.

Aspasia.—Platón, Jenofonte y Esquines nos muestran a la esposa morganática de Pericles como maestra de Sócrates. Así en el *Menexeno* (235e) aparece diciendo:

> Tengo la suerte de tener por maestra una de las mujeres más distinguidas en el arte oratorio. Entre los muchos buenos oradores que ella ha formado hay uno que es el primero de Grecia, Pericles. . .

Y reconoce ahí mismo que es efectivamente a Aspasia a quien se refiere y habla poco después de los golpes que tuvo que recibir por su mala memoria (cit. 236c). Por su parte Jenofonte (II, 6, 36) nos presenta un curioso elogio por Sócrates de Aspasia por su habilidad en arreglar matrimonios, tenía la inteligencia de hacerlo diciendo la verdad y no exagerando méritos. Esquines, acaso el más destacado de los representantes de la vasta literatura socrática que tanto se desarrolla en el siglo IV referente a Aspasia y su relación con Sócrates, lo hace en un diálogo que lleva justo el nombre de ella.

Nos parece que en la actualidad también se consideran estas relaciones indignas de Sócrates aplicándose valoraciones contemporáneas a una situación muy de entonces; aparece la alta dosis de moralina por ejemplo en la posición de Tovar (cit. p. 275 sgtes.): "Aspasia nos puede servir de ejemplo de relaciones personales socráticas totalmente inventadas".

Diotima.—La legendaria sacerdotisa de Mantinea en cuyos labios pone Platón su célebre doctrina del eros (*Banquete* 201 sgtes.) y de quien Sócrates dice que fue su maestra en cosas de amor, ¿constituye un nuevo recurso expositivo de Platón como lo cree la mayoría de las autoridades? ¿O se trata más bien de una maestra de Sócrates en lo tocante a la disciplina del amor, erótica y aun, como estima Godel (*Socrate et Diotima,* Bull. de l'Assoc. Budé 1954, Nº 4, cit. por Brun, p. 23) de una iniciada en los misterios que habría desempeñado importante papel en la formación espiritual de Sócrates? Gigon (PFFA p. 52) considera a Diotima entre las mujeres filósofas, como Aspasia, de la que sería contraparte.

Resulta en todo caso revelador que en la formación de Sócrates pueden haber intervenido —una de ellas sacerdotisa— mujeres, al igual que en el caso de Ramakrishna, la notable figura de la mística de la India del siglo pasado.

Parménides.—Es motivo de la más encendida controversia si tiene significación histórica el encuentro de comienzos del *Parménides* platónico (127a sgtes.) entre Parménides "de unos setenta años", Zenón "cerca de los cuarenta" quienes habrían venido a las Panateneas (127b) y Sócrates "muy joven". Claro que cabe distinguir diversos problemas: a) la presencia de Parménides y Zenón en Atenas: verosímil por la cantidad de personas de toda Grecia que concurrían a las Panateneas, se hace todavía más si anotamos que Parménides declara haber recorrido todas las ciudades (DK 28 BI, 3 según manuscrito de Sexto). La de Zenón ésta mucho mejor atestiguada: en Plutarco (Pericles 4; DK, 19A 4) se nos dice que Pericles lo escuchó lo mismo que a Anaxágoras, y Platón (*Alc. Primero* 119a; DK cit.) expresa que tanto Pitodoro como Calias pagaron al joven eleata 100 minas por sus lecciones. b) el de las fechas del que Burnet (EGPh Nº 84) y Kirk piensan que su precisión corresponde a su veracidad, en tanto que quienes estiman que dicho encuentro es una ficción como Dies (en *Parménide,* Col. Budé, p. 10) creen que justo esa precisión era

para dar color de historia a lo que no lo era. c) el del encuentro mismo entre Parménides, Zenón y Sócrates que Platón menciona en otros dos diálogos: *Sofista* (217c 5) y *Teeteto* (183e 7) y cuya historicidad se admitió hasta que fue impugnada por Zeller, momento a partir del cual se han dividido las opiniones y d) el contenido mismo de los discursos que cambiaron en su oportunidad del cual Mondolfo por ejemplo (ZM, 1ª parte, III, p. 168) nos dice que no puede ser histórico pero el cual —cabría sin embargo añadir— puede en algunos casos revelar un fondo de verdad. La admiración que confiesa el Sócrates platónico por Parménides (*Sof.* cit.). "Me pareció entonces tener profundidades absolutamente sublimes", así como la recomendación de Parménides en el diálogo de su nombre (135d) "sabe que es bello y divino el impulso que te lleva a razonar", constituirían un clima en que es muy difícil no admitir la influencia del gran eleata sobre Sócrates, una actitud de ese Sócrates muy joven bastante similar a la de un discípulo.

Zenón.—Presente en Atenas con mayor seguridad que Parménides y durante más tiempo, resulta muy difícil que Sócrates no haya conocido la obra de Zenón: en el *Parménides* platónico es la obra de Zenón la que se lee (127c) y Sócrates (127d) aparece haciéndose releer un pasaje para estar seguro. Por otra parte así Zenón no fuese uno de estos autores a cuya lectura se entregaba Sócrates en unión de sus amigos (*Mem.* I, 6, 14 cit.), puede haber habido un conocimiento indirecto por el joven Sócrates, ávido de saber, de las obras del ilustre extranjero presente en Atenas.

Ello nos habla de una relación de Sócrates con el modo de raciocinio eleata, la dialéctica, habría habido pues cierta forma de conexión histórica entre la dialéctica eleata y la socrática. No que el Sócrates joven aceptara entonces sin más la eleata, como cabe apreciar en la crítica de términos oscuros (*Teet* 179 sgtes.) que hace Sócrates, acaso ya educado por Pródico en la importancia de precisarlos para los efectos de un cabal raciocinio. Ello además de la diferencia fundamental: el sentido práctico, ético, de la dialéctica socrática aunque se parezca a la zenoniana en ser ambas dialécticas de refutación, con buena conciencia para la refutación, para el pensamiento negativo.

Heráclito.—En lo que toca al gran solitario de Efeso, si bien hay la seguridad de que no hubo un encuentro con Sócrates por

imposibilidad cronológica, hay en cambio un testimonio sobre la lectura de su obra. No han faltado impugnadores pero por lo regular se acepta la veracidad de este pasaje de Diógenes (II, 12):

> Dicen que Eurípides habiendo dado a Sócrates la obra de Heráclito le preguntó "¿Qué te parece?" y él le contestó: "Lo que he comprendido es excelente y creo que también lo que no he comprendido. Mas acaso sería necesario ser un buzo de Delos".

Famosos buzos los de Delos no sólo sabía sortear rocas y arrecifes (punto en el que quizá se ha insistido en exceso) sino por cierto sumergirse en las profundidades del mar.

Aunque Zeller duda de la historicidad del pasaje, Mondolfo (H p. 92) expresa que por haber una corriente de seguidores constituida en Atenas en torno a Cratilo tiene que haberse conocido ese libro de Heráclito, entre cuyos comentadores estuvo Antístenes (Diog. IX, 15, DK 22 AI), un socrático tan conspicuo, mencionado por Diógenes en primer lugar en su información.

El gran pensador que escribió "Me he investigado a mí mismo" (DK 22, 101), el que declara la unidad de esos opuestos que son vida y muerte (fr. 21), el que exclama (fr. 116): "A todos los hombres les es dado conocerse a sí mismo y ser sabios" es antecedente —sobre todo por su dirección ya también antropológica— del Sócrates que asimilaba la vida a la muerte, del que antonomasia la filosofía en el gran precepto de Delfos "conócete a ti mismo".

Pitágoras y los pitagóricos.—Según Plutarco (*De curios.* 2, 516) Sócrates fue discípulo de los pitagóricos, pero se trata de un testimonio tardío al que se presta poco crédito: el pitagorismo entró tarde en Atenas donde nunca fue muy fuerte.

Hay que referir a la inadmisible posición de Burnet y Taylor tocante a Sócrates el que, seguido por el primero, Taylor afirme en su *Varia Socrática* (ps. 17 y 22) que tanto en el *Fedón* como en el *Gorgias* Sócrates es presentado como un miembro de la secta pitagórica y como un creyente en la inmortalidad del alma. No obstante no cabe negar toda vinculación y resulta digno de nota que los dos jóvenes tebanos protagonistas del *Fedón*, Simias y Cebes, fuesen primero discípulos de Filolao y luego de Sócrates y aun de los más leales como se sabe por su disposición a sufragar los gastos de la huida de Sócrates de la prisión (el *Fedón* es además un relato a Equécrates, otro pitagórico).

Según Robin (*Phedon.* coll, Budé p. IX) en el mencionado escrito platónico "más de un detalle en el diálogo está hecho para hacer creer que entre los pitagóricos de Grecia y los socráticos existen relaciones habituales". ¿Hemos de creer lo que Platón sugiere?: ¿Podemos afirmar incluso que hubo sobre Sócrates un influjo pitagórico así como lo hubo sobre Platón, así no haya sido tan marcado como sobre el filósofo de la Academia? ¿O esa supuesta vinculación entre pitagóricos y socráticos sólo es cosa de Platón mismo y nada más?

Cabe preguntarnos si esa inquietud de Sócrates por antiguas producciones no comprendió también la discutida obra de Filolao, contemporáneo suyo y un poco mayor. Y también ¿por qué dos iniciados pitagóricos como Simias y Tebas terminaron siendo discípulos de Sócrates?

Dentro de los puntos de contacto más destacados entre la actitud de Sócrates y el pitagorismo está el del valor supremo del alma del hombre por el cual la filosofía se convierte en saber de transformación, de salvación. La inmortalidad del alma en cambio, creencia pitagórica y platónica, es en Sócrates sólo término de un dilema, una posibilidad y nada más. Nada menos también, porque es una posibilidad que no se excluye ni en la *Apología* ni siquiera "en un texto como el *Fedón* tan parcial en la interpretación de Platón" donde sin embargo —según Tovar (*VS* p. 164)— "el maestro no aparece con la plena seguridad del iniciado". Es con todo, repetimos, una posibilidad no excluida por lo cual aquí no hay sólo diferencia sino que sigue habiendo semejanza con el pitagorismo, la única compatible con el "sólo sé que no sé nada".

No fue la doctrina de la inmortalidad lo que Simias y Cebes encontraron en Sócrates sino la búsqueda de la verdad, la filosofía, la incitación y la marcha hacia el sí mismo que paradojal pero decididamente sirvieron para colmar la inquietud espiritual de los jóvenes iniciados de Tebas.

EL PROBLEMA SOCRATICO

Hablar y Escribir

¿No escribió nada?.—Se dice con frecuencia que Sócrates no escribió nunca nada pero esta afirmación resulta discutible, no escaparía ella misma del problema socrático: en el *Fedón* (60d-61a sgtes.) Sócrates declara haber compuesto un *Himno a Apolo* cuya fiesta se celebraba por esos días y haber puesto en verso fábulas de Esopo que se sabía de memoria. Lo hizo, según expresa, porque en repetidas oportunidades y de diversas maneras recibió en sueños la admonición de hacer música que interpretó en el sentido de seguir haciendo filosofía pues ¿qué música más elevada que la filosofía? Mas la reiteración de la indicación en esas circunstancias poco antes de la muerte le había hecho pensar que su significación era más literal, por ello pensó que debía componer algunos poemas y así nació una primera composición, el *Himno a Apolo*, y luego, pensando que para ser verdaderamente poeta un poeta debía escoger como tema no razones sino mitos —así Sócrates declare que no es aficionado a ellos (cit. 61b)— había puesto en verso unas fábulas de Esopo.

Apreciemos que se trata de dos sentidos —más amplios ambos que el concepto actual— de lo que es música. Uno primero que incluye la filosofía y otro que sólo en aquella época resultaría propiamente dicho pero no ahora y en que la significación comprendería las bellas artes entre ellas la poesía. (El sentido actual mucho más específico no entraba en las dos interpretaciones que el Sócrates platónico hacía de la exhortación del Dios).

Los poemas de Sócrates.—

Diógenes Laercio (II, 42) trae el comienzo de las dos composiciones. Del *Himno a Apolo:*

Yo os saludo Apolo Delio y Artemisa, ilustres niños.

Y de la fábula de Esopo (no muy elegante, dice Diógenes):

Dijo una vez Esopo a los corintios que la virtud
no juzgasen
Por la opinión y voz del pueblo.

Los dioses y los niños.—Cabe apreciar en el *Himno* que Sócrates lo ha dirigido al Dios de sus preferencias, Apolo, que dice siempre la verdad, con Atenea el más ateniense de los dioses, cuyos rayos son de luz, en el frontispicio de cuyo templo en Delfos está el precepto que antonomasia la filosofía socrática, cuyo oráculo había declarado que no hay hombre más sabio que Sócrates decidiendo así la vida de nuestro pensador y marcando acaso según algunos autores contemporáneos el nacimiento de un segundo Sócrates, el propiamente dicho, el verdadero. Fue por ello probablemente que lo compuso aunque diga que el *Himno* fue determinado por la celebración en esos días de la festividad de Apolo, por ello la pureza y espontaneidad del Dios y la diosa mencionados al comienzo del *Himno* aparecen acaso en su caracterización de niños: encuentra el Sócrates que frecuenta a los jóvenes en el modo de ser directo, abierto, espontáneo de los niños una perfección, un carácter propio más bien de lo divino cuya excelencia ha de destacarse en la última metamorfosis del Zarathustra nietzscheano. Y en Jesús y en Ramakrishna.

Los mitos y la ética.—Apreciamos también en el comienzo de la fábula de Esopo la preocupación ética y lo que un Maier habría llamado rechazo de un fundamento heterónomo de la ética: para fundamentarla no valdría ninguna instancia externa, tampoco la opinión popular, a una manifestación irracional de la cual Sócrates se supo oponer tan cabalmente cuando el proceso de las Arginusas.

Sócrates quiere hacer poesía empleando temas mitológicos pero no puede dejar de ser Sócrates, comienza por ello con lo que gramaticalmente es un relato (lo que Esopo le dijo a los corintios) pero en el fondo es una exhortación socrática a no establecer criterios heterónomos como la opinión del pueblo, inconveniente por ser heterónoma y no por ser opinión del pueblo.

Tantas cosas se han dicho sobre Sócrates que no han faltado quienes le atribuyan también un diálogo sobre la inmortalidad del alma, del que habría una tradición siria y además siete epístolas (Ryssel, *Rhein. Mus.* 48, 1893, ps. 175-95 y Hercher, *Epistolo-*

graphi Graeci, Didot, París, 1873, ps. 609-616 cits. por Magalhaes-Vilhena, PS p. 32 n.).

Incertidumbre.—Pero tampoco hay plena seguridad de que Sócrates haya compuesto los versos a que se refieren Diógenes y el *Fedón*, Diógenes por ejemplo (cit.) luego de consignar el comienzo del *Himno a Apolo* menciona la opinión del Dionisiodoro de que no es de Sócrates. Por otra parte y pese a lo anterior los poemas nos dicen poco acerca del Sócrates que marcó de manera tan indeleble su impronta en la Historia; poco del Sócrates que dialogaba en las calles de Atenas, del Sócrates para el cual la verdadera música es la filosofía.

La palabra hablada y la palabra escrita

Salvo —quizá— en la circunstancia excepcional relatada en el *Fedón*, Sócrates no escribió nada, no fue un *sophistés*; lo exiguo o inexistente de su producción escrita lo emparenta con Tales, Pitágoras, Buda, Jesús, Mahoma, Ramakrishna. Como ellos —haya o no la excepción de esos versos ante la inminencia de la muerte— Sócrates prefiere con mucho la palabra hablada ¿Por qué? a) Heine lo explicaba así (*Letzte Gedichte und Gedanken, Hamburgo*, 1875, p. 197):

> Que el marido de Jantipa hubiese llegado a ser tan gran filósofo es cosa notable. En medio de todos los regaños ser capaz de pensar. Pero escribir, no pudo; eso le resultaba imposible.

b) Mondolfo (S p. 44) menciona razones puestas por Platón en boca de Sócrates en el *Fedro* (275d sgtes.): la escritura es como la pintura, parece viva pero no lo está, se le dirige la palabra y no responde, además no sabe a quiénes debe dirigirse y a quienes no, pues lo hace indiferentemente a todos por igual.

c) La forma del filosofar socrático es el diálogo y a éste se adecúa mejor la palabra hablada que la escrita. No parece que se trate del influjo personal de Sócrates sobre los otros que se ejercería mediante la palabra hablada, como quiere Jaeger (P. II, p. 19), quien sin embargo acierta al señalar —con la aprobación de Mondolfo (cit.)— lo fundamental que era la relación de Sócrates "con el ser viviente a quien en aquel momento dado se dirigía". Consecuencia del circunstancialismo del filosofar socrá-

tico que exigía la mayor flexibilidad de la palabra hablada, pero no órgano de poder o de seducción.

d) Pero parece haber otra razón, que tocaría al propio concepto socrático de verdad, vivido más que expuesto por Sócrates: la verdad, en primer término lo que es, cosa del ser y del hombre y no de juicios que reflejen la realidad, encuentra acaso su expresión más inmediata, pura y plena en la palabra hablada. Si la verdad no es adecuación de la mente a la cosa, característica del juicio, entonces no sólo no se requiere inmovilizarla en la palabra escrita para que se pueda mantener sino que, al hacerlo, la comenzamos a desnaturalizar, la alejamos de la raíz ontológica y humana que constituye su ser inicial y más profundo. La verdad, experiencia del existente Sócrates y de quienes dialogaban con él antes que reflejo, en doctrinas y filosofemas, de "la realidad". Habría habido ya en Sócrates el sentimiento que más tarde iba a expresar José Martí: "Escribir es como uncir un cóndor a un carro".

Testimonios e interpretaciones.—Exigua e irrelevante o inexistente la producción escrita de Sócrates, tenemos que confiar en las fuentes indirectas: en Platón y en Jenofonte, en Aristóteles y en Aristófanes, en Esquines y en Euclides, en Aristipo y en Antístenes. Mas estos testimonios son contradictorios entre sí con gran frecuencia y en puntos fundamentales. Se ha señalado al respecto que no hay los testimonios de los antiguos y las interpretaciones de los modernos sobre Sócrates sino que los testimonios antiguos son también ya interpretaciones.

Y aquí está acaso el punto central del problema socrático: que en mucho mayor medida de lo que puede ocurrir en general con todo testimonio, en los que a él se refieren hay ya la interpretación: con los discípulos y continuadores del pensador del conocimiento de sí mismo cuando nos informan acerca de él y de su obra parece ocurrir lo que con el iniciado sacrílego de que nos habla Novalis: al levantar el velo de la diosa encontró su propio rostro: así con Platón y Jenofonte; Aristófanes y Aristóteles; Esquines y Euclides; Antístenes y Aristipo, ese Sócrates punto central de la filosofía y entonces de la cultura y entonces de la historia, ese Sócrates antes del cual la filosofía se llama presocrática y después de quien se vuelve postsocrática, introduce un cambio decisivo —algo cambia con él aunque resulte difícil precisar qué— un cambio decisivo en la historia de Occidente y

en la historia. Aunque también como que en alguna forma escapase sin embargo de la historia dejándonos nada más que las imágenes que de él forjaron discípulos, continuadores, adversarios, imágenes con las cuales —nada menos— se ha forjado su historia. ¿Acaso es así porque Sócrates estuvo entre sus contemporáneos atenienses sin ser sin embargo uno de ellos, por ser en mayor medida del Dios y de la voz y de sí mismo? (¿Acaso tres nombres diferentes para una realidad única?).

Amplitud del Problema Socrático

Al tratar de precisar algunos hechos de la vida de Sócrates antes de plantear el problema socrático nos tropezamos ya con éste, se sabe por ejemplo que tomó parte en varias batallas pero no se sabe en cuántas: pudo haber combatido también en Samos, punto cerca del cual hay división de opiniones. Se sabe que fue miembro del Consejo y estuvo en su momento entre los pritanes cuando el juicio de las Arginusas pero aunque lo diga Jenofonte (*Mem.* I, 1, 18) no hay certeza —aunque sí probabilidad— de que llegara a ejercer la presidencia. Se conoce el nombre de personas que formaban su círculo y se conoce la devoción que despertó en muchas de ellas, pero no se conoce el curso de sus relaciones con un Critias o un Alcibíades. Se conoce que hubo un proceso en contra suya aunque no se conoce el texto verdadero de su alegato (que no todos consideran reproducido por completo en la *Apología* platónica pese a que ésta es según todas las probabilidades de las mejores fuentes sobre él): no faltan quienes como Enrique Gomperz —aunque sin seguidores— lleguen incluso a negar que hubo tal alegato.

Tampoco se conoce a ciencia cierta los verdaderos motivos del procesamiento ni el verdadero número de votos por los que fue condenado. Se conoce la fecha de su muerte y la edad aproximada a la que murió, pero no la fecha del nacimiento. Si la incognoscibilidad ronda incluso los pocos hechos bien establecidos alrededor de su persona la encontramos además en multitud de otros aspectos de su vida, su pensamiento, su trayectoria, incluso y en primer término los esenciales. Señalemos algunos: ¿fue alguna vez naturalista como Anaxágoras? ¿Fue ateo? ¿Lo fue siempre si lo fue alguna vez? ¿Qué pensaba acerca de la inmortalidad del alma? ¿Qué sentido tiene el demonio socrático? ¿Fue en verdad discípulo de Arquelao o fue un autodidacta? ¿Por qué afirma que no tiene discípulos? ¿Qué significado y valor tuvo para sus contem-

poráneos? ¿Hay un elemento común a Sócrates y a los socráticos? ¿Qué lo diferencia de ellos? Y acaso los fundamentales: ¿Quién fue? ¿Qué enseñaba? ¿Cuál es el verdadero sentido de su vida, de su muerte, de su obra? ¿Hay una doctrina socrática? ¿Por qué su influencia? ¿Hubo una crisis o conversión que determinó la existencia de dos Sócrates? ¿Cuál de sus discípulos lo continúa mejor?

Juicios sobre la dificultad del problema socrático.—El alcance de las dudas que suscita el problema socrático aparece en algunos juicios: el nombre Sócrates encierra una incognoscibilidad extrema según Friedländer (Platón I, Berlín 1928, p. 65); Diels en carta inédita a un estudioso británico citada por Taylor (S. p. 9n) alude a ella como una incógnita; Joel (*GAPh.* Tubinga 1921, p. 7) y Brunschvicg (PCPhO, I, París 1927, p. 4) escriben que sobre Sócrates sólo sabemos que no sabemos nada; para Brochard (*Estudios sobre Sócrates y Platón* p. 13):

"Mucho se ha escrito sobre Sócrates... Es posible que suceda lo mismo en el futuro... jamás sin duda se dirá la última palabra sobre esta cuestión".

Para Kierkegaard (*Post — scriptum a las miettes philosophiques*, París 1949 p. 202 cit. por Brun: S. p. 45) si la existencia de Sócrates escapa a la Historia es porque Sócrates no ha sido un profesor que especulase sino ante todo un hombre, un hombre existente y "no cabe un sistema de la existencia" (p. 78).

A diferencia de Platón, Sócrates nunca se olvida que es un existente, para decirlo con Jean Wahl glosando a Kierkegaard: Sócrates no sólo es la protesta contra el sistema, contra el Estado, contra las ideas comunes sino que es inconmensurable, sin relaciones, sin predicado (*Cent anneés de l'idee d'existence* I, 1949 p. 21).

Por la profundidad de su intimidad, por la intimidad de su profundidad el grande hombre de Atenas escaparía necesariamente a las objetivaciones de la historia. Kierkegaard lo contrasta con Hegel y expresa su preferencia por el ateniense: "a pesar de su voluminosa obra Hegel se olvidó del pequeño secreto sutil de Sócrates: que la verdad es interioridad y transformación dentro del sujeto individual existente" (*Collins, El pensamiento de Kierkegaard* p. 167).

Robin por su parte ha escrito de Sócrates (*Fins de la culture grecque, Critique*, III, Nos. 15-17, 1947, p. 212 cit. por Magalhaes-Vilena cit. p. 98n):

> Es de la familia de los héroes, todo lo que se sabe de ellos es leyenda y sin embargo viven internamente en el corazón de los hombres como la fuente de alguna cosa grande y como modelos de humanidad.

El testimonio de Platón

Problemas de autenticidad.—

Desde cierto punto de vista el problema platónico es similar al socrático puesto que se trata en ambos casos de un problema suscitado por la abundancia: de informaciones que resultan contradictorias por lo mismo de la riqueza de la tradición en Sócrates y de las producciones platónicas que han llegado hasta nosotros pues no sólo han llegado todas, sino otras más y hay que separar entonces las auténticas de las que no lo son.

Ya en la Antigüedad se consideraron inauténticos varios diálogos del cuerpo de la producción platónica: *Midón, Erixias, Axioco, Demódoco, Sísifo, Los Feacios, La Golondrina, La Semana, Epiménides, De lo Justo, De la Virtud* y las *Definiciones*. Se consideraban dudosos otros más como el *Hiparco*, los *Rivales* y el segundo *Alcibíades*; en la actualidad se añaden el *Minos*, el *Teages* y el *Clitofón*. Este último sin embargo sería auténtico para una autoridad como Joel (EXS, I pps. 481 sgtes. quien ve en él una defensa de la concepción platónica de Sócrates contra la interpretación cínica, Kester (*Kerigmes de Socrate*, Lovaina — París, 1968) ha adoptado una posición semejante. *El Teages* es también fuente de abundantes aunque algunas de ellas cuestionables informaciones sobre Sócrates.

El siglo pasado asistió a una boga de la hipercrítica la cual llegó a considerar apócrifos no sólo diálogos quizá discutibles como el *Hipías Mayor* sino incluso algunos de los más notables, característicos y hoy menos discutidos de la producción platónica como el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, para establecer cuya autenticidad resultaron muy valiosas las referencias de Aristóteles al respecto. De las *Cartas* se rechazan hoy todas menos dos, entre ellas la VII, la más extensa e importante,

de gran valor para el conocimiento de la biografía de Platón y aun de ciertos aspectos de la de Sócrates (324e-325c).

El Sócrates platónico y el Sócrates histórico.—

Si no hay mayores problemas tocantes a la autenticidad del grueso de la producción platónica, existe en cambio el problema de la relación entre Sócrates, personaje platónico (el Sócrates *dramatis persona*) y el Sócrates histórico, relación que acaso constituye una suerte de antonomasia del problema socrático en general. Podemos apreciar la importancia del punto si tenemos en cuenta que sólo en las últimas obras platónicas Sócrates va dejando de ser el personaje principal (en el *Sofista*, el *Político* y el *Timeo*) hasta no aparecer ya en escena en las *Leyes*. Pero fue protagonista todas las demás.

Opinión de Proclo.—¿En qué medida el Sócrates *dramatis persona* corresponde al Sócrates histórico? Según Proclo en sus comentarios (*Fragments de Philosophie ancienne*, trad. Cousin, París 1856, p. 230 cit. por Magalhaes-Vilena cit. p. 97n).

> Un punto de vista puramente histórico y dramático es indigno de un filósofo. Aquí el drama y la historia no constituyen el objetivo como lo han pensado algunos comentadores sino son simples medios que se relacionan con el objetivo filosófico del conjunto como lo han pensado nuestros maestros y como por lo demás lo hemos expuesto nosotros mismos.

Como comenta Magalhaes, el pasaje tiene el valor de hacernos ver que ya había división de opiniones sobre la cuestión en aquella época (Proclo vivió entre el 412 y el 484 d.C.) y que para esos ilustres neoplatónicos el designio de los diálogos platónicos no era un designio histórico.

Como obra de arte los diálogos del discípulo imitaban la realidad sin preocuparse de reproducirla fielmente (ello se aprecia por ejemplo en los múltiples anacronismos, *cf.* Robin *P.* ps. 18 y sgtes.).

Vamos a señalar dos posiciones extremas tocantes al valor del testimonio de Platón: la de Burnet y Taylor de una parte y la que *inter alia* representa Gercke de la otra y además una tercera —conciliadora— que se inicia en la propia Academia Platónica.

Parecer de Burnet y Taylor.—Sabido es que la insólita posición de dos estudiosos por lo demás tan eminentes como Burnet y Taylor (Taylor, *Varia Socrática,* Oxford 1911; Burnet *Plato's Phaedo,* Oxford 1911, *Tales to Plato,* Londres 1914) identifica al Sócrates platónico y al Sócrates histórico. Platón representa el testimonio verdadero y lo que dice el Sócrates platónico vale para conocer la doctrina de Sócrates quien resulta así siendo autor de la teoría de las ideas y padre de la metafísica occidental. Sócrates habría tomado esta teoría de los pitagóricos de cuya escuela habría sido jefe luego de la partida de Filolao para Italia.

Pero con este cambio de lugar para varios de los más importantes capítulos de la Historia de la Filosofía a los que habría que sacar de Platón y poner en Sócrates, cambio de que ha hablado Robin (*PH* ps. 138-177), sólo se ha logrado al decir de Stefanini (*P* p. 8n) ampliar el socratismo con daño del socratismo.

Hay en cambio otras posiciones como la de Gercke (*Einleitung in die Altertumswissenschaft* 3 vols., 1910-12) para quien verdad y ficción están en los diálogos tan inextrincablemente unidas que nada resulta seguro en ellos salvo su composición misma. Así como según Aristóteles (Diog. III, 37; Rose, *Arist.* fr. 73) el diálogo platónico es una manifestación intermedia entre poesía y prosa lo sería según Gercke entre poesía y verdad en tal forma que no cabría separarlas.

Posición en la Academia Platónica.—Frente a estas posiciones extremas de Burnet y Taylor por un lado y la que adopta por ejemplo Gercke, en la propia Academia (cf. Jaeger, *Aristóteles,* ps. 117-18) se habría planteado el problema de lo que corresponde al Sócrates platónico y lo que es del Sócrates histórico; según Jaeger ello habría ocurrido por la época del ingreso de Aristóteles (367 a.C.), una generación después de la muerte de Sócrates, momento en el cual el contenido y método de la filosofía platónica se habrían alejado ya mucho de los problemas socráticos (cit. p. 22):

> El *Fedón* y el *Gorgias,* la *República* y el *Simposio* eran entonces los testimonios ya clásicos de un capítulo cerrado de la vida del maestro y descollaban por encima de las afanosas actividades de la escuela como dioses inmóviles.

En ese momento los miembros se tornan cada vez más conscientes de la distancia que los separa del tipo socrático y se

comienza entonces a distinguir en los textos platónicos lo que es de Platón —aunque aparezca en sus diálogos en boca de Sócrates— y lo que es de Sócrates.

No obstante ello, no obstante el problema del grado en que son socráticos y en que son platónicos los puntos de vista expuestos en los diálogos como de Sócrates, parece imposible negar que el filósofo que bebió la cicuta "administraba su enseñanza en forma de preguntas y respuestas" como dice Jaeger (*Paideia* II, p. 20): el diálogo era la forma privilegiada de exponer el pensamiento filosófico en Sócrates.

Diálogos escritos cuando Sócrates vivía.—

Si Platón va alejándose progresivamente de Sócrates resulta sumamente importante saber si escribió algo cuando el maestro vivía. Al respecto aunque Wilamowitz (*Plato,* 1919 cit. por Robin *P* p. 29) estime que el *Ion,* el *Hipías* y el *Protágoras* son anteriores a la muerte de Sócrates, aunque Rivaud nos diga (HPh, vol. I, p. 167) que nueve diálogos son anteriores a la *Apología* y en parte anteriores a la muerte de Sócrates, en sólida argumentación Pohlenz (*Aus Plato Werdezeit,* Berlín, 1913) niega que antes de la muerte del maestro Platón escribiera un solo diálogo. Aunque resulta difícil llegar a una conclusión cabe decir por lo menos que no hay seguridad de ello.

Cronología.—

Pero aun cuando Platón no haya escrito ningún diálogo en vida de Sócrates, las primeras producciones, las que están más cerca del maestro, se estima que presentan en mayor medida que las más tardías las enseñanzas socráticas, de ahí la significación de su ordenamiento cronológico.

a) *Schleiermacher.—*Se está lejos del punto de vista de Schleiermacher quien (*Platons Werke,* Berlín 1804, Intr.) separaba el problema de la evolución del pensamiento de Platón del ordenamiento cronológico de los diálogos estimando que este último podría depender de circunstancias exteriores sin mayor significación. (Schleiermacher estimaba además que el *Fedro* era el diálogo que contenía en germen todos los demás).

El punto de vista de Schleiermacher —a quien hay que reconocer sin embargo el mérito de haber puesto de relieve el valor

de Platón como fuente para el conocimiento de Sócrates— resulta sin embargo en la actualidad, en lo que se refiere a colocar en primer lugar el *Fedro* una reliquia histórica semejante a la clasificación tetralógica —no cronológica— de los diálogos que llevó a cabo Trasilo (siglo I d.C.) en la Antigüedad.

b) *Campbell y Lutoslawski.*—Schöne (*Ueber Platons Protagoras,* Leipzig) se había servido del estilo platónico para determinar la cronología en 1862 pero lo había hecho con un criterio estético y subjetivo. Campbell, helenista escocés, efectúa multitud de observaciones estilísticas relativas a sintaxis, fraseología y terminología y encuentra que el *Sofista,* el *Político* y el *Teetetes* lo mismo que el *Timeo,* el *Critias* y el *Filebo* ofrecen remarcable semejanza con *Las Leyes* que no ofrece, por ejemplo, la *República.* Si se tiene en cuenta que *Las Leyes* es la última producción de Platón se puede afirmar que los diálogos mencionados en primer término son posteriores a la *República* y corresponden a la vejez de Platón.

Lutoslawski, sabio polaco, estudió 500 particularidades dentro de su método estilométrico según el cual cuantas más peculiaridades ofrece un diálogo proporcionalmente a su extensión que sean propias de *Las Leyes,* más cerca se encuentran cronológicamente de ellas. Sobre Campbell tuvo el mérito de señalar un criterio que sirviese para la ordenación cronológica de toda la obra platónica y no sólo de los diálogos dialécticos.

Señalando 1 para *Las Leyes,* la afinidad de la *Apología* que resultaba el primer escrito entre los estudiados fue por ejemplo 0.02; el *Eutifrón* 0.03; el *Critón* 0.04; el *Carmides* 0.06; el *Laques* y el *Protágoras* 0.07 lo mismo que el primer libro de la *República*; el *Eutidemo* y el *Menón* 0.8. En tanto que, del otro extremo, el *Sofista* 0.65; el *Político* 0.69; el *Timeo* 0.60, etc.En cuanto a los diálogos intermedios el *Banquete* 0.14; el *Fedón* 0.21; el *Fedro* 0.31.

Criterio interno.—Al lado de este notable criterio externo cabe atender al interno de considerar socráticos los diálogos aporéticos, los de conclusión negativa y platónicos aquellos que la establecen positiva, en particular, como señala Humbert, (SPS p. 6) la teoría de las ideas y la de la reminiscencia vinculada con ella. En relación con esto tenemos el testimonio de Aristóteles (*Met.* M 1078b 30 sgtes.):

> Sócrates no concedía una existencia separada ni a los universales ni a las definiciones. Los que vinieron después de él efectuaron la separación y dieron a estos entes el nombre de ideas.

Hay otros pasajes, como *Etica a Nicómaco* 109a, 12, que confirman esta adscripción de la *Metafísica*.

Después de Lutoslawski.—Nos encontramos con que hay en general coincidencia entre el criterio interno y la investigación de Lutoslawski la cual si bien es cierto recibió algunas críticas —Platón retocaba y corregía sus diálogos por ejemplo— fue por lo regular aceptada. Aparecieron otras cronologías de los diálogos platónicos: en Nuño (PP p. 159) puede verse nueve ordenamientos cronológicos a partir de Lutoslawski —con quien coinciden en buena parte— ninguno de ellos autoriza el grueso error de Zeller de considerar que los primeros escritos de Platón son los diálogos de la etapa dialéctica. Zeller fue por lo demás de los pocos que combatió abiertamente a Lutoslawski provocando una brillante respuesta de Ritter (*Die Sprachstatistik in Anwendung auf Goethes Prosa, Euphorion*, X, 1903, ps. 558-578) que mostraba los aciertos de la estilometría aplicada al gran poeta alemán.

La cronología derivada de la estilometría vale sobre todo si no se pretende fechar un diálogo con absoluta certeza, vemos en cambio que resulta muy probable poder establecer grupos cronológicos. Claro que en determinados casos pueden establecerse precedencias específicas: *República-Leyes; Teetetes-Sofista; Sofista-Político; Timeo-Critias* (cf. Dies, *Autour de Platón*, 2ª ed., París 1972, p. 248).

En lo que se refiere al conocimiento del Sócrates histórico, Humbert nos dice (cit. ps. 6-7) que para conocer sus enseñanzas no podemos emplear diálogos posteriores al *Menón*, donde se expone ya la teoría de las ideas, pero que cuando se trata del hombre Sócrates se puede utilizar lo que Platón nos dice en los diálogos, cualquiera sea su fecha, como ocurre señaladamente con la intervención de Alcibíades en el *Banquete* y con el *Teetetes*.

Diálogos platónicos fuente del conocimiento de Sócrates.—Considerando la ordenación del propio Lutoslawski cabría utilizar como fuente para conocer el pensamiento socrático la *Apología, Eutifrón, Critón, Carmides, Laques, Protágoras* y acaso, hasta cierto punto, el *Eutidemo*. Pero Lutoslawski sólo trabajó sobre

22 diálogos platónicos de ahí que quepa tener en cuenta otros: *Ion, Hipias Mayor* e *Hipias Menor* —aunque Wilamowitz los juzgue posteriores al *Menón* y existan problemas de autenticidad así prevalezca con mucho la aceptación— el *Alcibíades* I, también con problemas de autenticidad y considerado posterior al *Menón* por Friedländer; el *Lisis* posterior sin embargo al *Menón* según Ritter y Stefanini; cabe también tener en cuenta como fuentes socráticas diálogos como el *Menexeno* así como el *Clitofón* y el *Teages* no obstante resultar más discutible la autenticidad (apenas la del *Menexeno,* mucho más la de los dos últimos).

El caso del Gorgias.—Palabra aparte merece el *Gorgias:* una gran mayoría de las autoridades entre ellas Ueberweg-Praechter, Ritter, Col., Budé, Friedländer, Wilamowitz, Geffcken, Stefanini y Croiset estiman al *Gorgias* anterior al *Menón* —lo mismo que Robin (P p. 30) para quien es sin embargo el último de los diálogos "socráticos"— contradiciendo así la ordenación de Lutoslawski para quien el *Menón* era 7º y el *Gorgias* 9º, luego del *Eutidemo;* Maier tampoco consideraba al *Gorgias* dentro de los diálogos platónicos que pueden servirnos como fuente para el conocimiento de Sócrates. Entre estos dos notables estudiosos y esa nutrida cantidad de autoridades nos parece que cabe dar razón a los dos primeros: el *Gorgias* nos presenta ya un Sócrates pitagorizado y pitagorizante lo cual se explica según Schuhl (OP p. 102 sgtes.) por el contacto establecido por Platón con pitagóricos de Sicilia y se manifiesta en la idea de la inmortalidad del alma (y en la de un orden y una armonía que tanta importancia han de alcanzar en *La República*). Cita luego Schuhl a Festugiere (*Contemplation et vie contemplative selon Platon* p. 386) quien afirma que en ese diálogo el acento de Platón resulta demasiado personal, añade

> éste es uno de esos lugares en que se escuchan las voces alternadas que se disputan el alma compleja de Platón, él, sólo ha podido señorear esta lucha respondiéndose a sí mismo él solo.

El Sócrates —léase el Platón— del *Gorgias* aparece desgarrado entre Sócrates y Pitágoras y este diálogo no puede entonces contarse entre los "socráticos". La doctrina de la inmortalidad del alma es cosa de atribuirse a Pitágoras y a Platón, aunque las consideraciones sobre la virtud pueden acusar la vigorosa aunque no del todo inmediata impronta de Sócrates (la vinculación prekantiana entre virtud e inmortalidad —si es necesario decirlo—

es Platón). Por ello cabe a lo más concluir con Kinkel (*Geschichte der Philos. as Einleitung in das System der Philos.* 1906-1908) que puede utilizarse —lo mismo que el *Menón*— pero con precauciones.

No siempre las autoridades —un Maier por ejemplo— aceptan una lista tan extensa de diálogos platónicos aprovechables como fuente de Sócrates como la que trazamos, aparte de que no todas las veces se aceptan todos estos diálogos como "socráticos". Por otro lado Wolff y Walter Pater llegan a conceder valor de fuentes socráticas al *Banquete,* el *Fedón* y el *Menón,* cosa en la que resulta difícil seguirlos así como no cabe aceptar con Ritter y Friedländer que el *Cratilo* sea anterior al *Menón.*

Fuentes platónicas según Maier.—Maier estima que (S, I, cap. V)

> como fuente escrita inmediata para el conocimiento del Sócrates histórico pueden servir sólo los primeros escritos platónicos, a los que cabe añadir como apéndice la delineación del carácter de Sócrates hecha en el *Simposio.*
>
> De fuente escrita pueden servirnos los primeros escritos platónicos, sobre todo la *Apología* y el *Critón* y en unión con estos la representación del Sócrates del *Simposio.* En segunda línea los diálogos protoplatónicos, esto es, el *Hipías Menor,* el *Ion,* el *Laques,* el *Carmides,* el *Protágoras* y hasta cierto punto el *Eutifrón.*

El notable estudioso germano de Sócrates con sus ocho diálogos —siete diálogos y la *Apología*— no nos ofrece una lista muy extensa pero guarda remarcable coincidencia con Lutoslawski y Platón resulta con mucho la fuente principal para el conocimiento de Sócrates. Reconoce sin embargo Maier (S. p. 38 cit. por Tovar) que los propios diálogos socráticos de Platón no pretenden exponer la manera como hablaba el maestro sino continuar su obra.

Aun Magalhaes, cuya actitud parece que constituyese una invalidación del principio del tercio excluido, nos dice (cit. p. 458):

> Pero si Platón no ha informado exactamente acerca del pensamiento de Sócrates, si no ha tenido cabalmente en cuenta el socratismo ideal y el socratismo real, ha elevado por lo menos en homenaje a Sócrates el más extraordinario memorial que se haya visto. En rigor cabría demandarse si el

lugar histórico de Sócrates se habría mantenido por la posteridad sin la poesía de los diálogos.

Jenofonte

El hombre, su contacto con Sócrates.—

Jenofonte nació de familia acomodada en Erquía, *demo* de Atenas hacia el 426 a.C. (unos pocos años de diferencia con Platón y al parecer menor, aunque se discute el punto) si no se niega la vinculación personal de Sócrates y Platón no ha faltado en cambio quien niegue toda relación personal de Sócrates con Jenófanes (Richter — *Xenophon Studien* en el *Jahrbücher für Philologie* und *Pädagogik*, Leipzig, 1892, ps. 124 sgtes.), pero esta posición, extrema, no es ni mucho menos la más aceptada aunque por su parte Burnet diga (*TP* ps. 102 sgtes.) que si hubiese habido mucho más que el encuentro de Jenofonte con Sócrates antes de partir a unirse a la expedición de Ciro, Jenofonte tan aficionado a hablar de sí mismo seguramente nos lo habría dicho.

No deja de ser significativo el contacto con Sócrates en esta ocasión (Diog. II, 49); habiendo consultado con Sócrates si debía partir a la expedición,

> Sócrates lo envió a Delfos a fin de que siguiera en el asunto lo que el oráculo le dijese. Pasó a Delfos mas no preguntó a Apolo si le convenía ir con Ciro sino cómo lo había de hacer. Sócrates le reprendió la astucia.

Robin (PH p. 95) encuentra aquí deshonestidad de Jenofonte que no autoriza a pensar en él como un fiel testigo. Lo cierto es que el contacto de Jenofonte con Sócrates es breve y durante la juventud del autor de las *Memorabilia* quien no forma parte del círculo íntimo de los socráticos y no vuelve a ver a Sócrates desde que parte (401 a.C.) para unirse a la campaña de Ciro contra Artajerjes. Incluso su regreso a Atenas demora al parecer mucho por sus vinculaciones medas y espartanas las cuales determinan una condena de destierro en ausencia, que se levanta sólo en 369 a.C., treinta años después de la muerte de Sócrates. Además sus obras son escritas también mucho después de muerto Sócrates.

Las obras socráticas

Las cuatro obras socráticas o presuntamente socráticas de Jenofonte son el *Económico,* la *Apología,* el *Banquete* y sobre todo los *Recuerdos* (las *Memorabilia*).

El Económico.—

Diálogo sobre administración de propiedades entre Sócrates y Critóbulo, aunque en boca de Sócrates por lo regular, se tiene que reconocer que en él Jenofonte expone su propia experiencia de la vida en el campo en Escilunte (la finca que le regalaron los espartanos). Resulta difícil considerar socráticos estos consejos sobre labranza, semillas, cultivo, cría de ganado, etc., que el Sócrates del diálogo habría escuchado de Iscómaco, conocido terrateniente, por ello no hay prácticamente autoridades que sostengan que esta obra es fuente socrática.

El Banquete.—

Fue compuesto hacia el 380, el de Platón unos pocos años antes. Croiset (*Hist. Lit. grecque* IV, 1900, p. 375) y Maier (S., 1913, p. 17) ven en el *Banquete* de Jenofonte "una deliberada réplica al platónico" pero para Joel los dos derivan de una fuente común que es Antístenes (cit. por Magalhaes, PS, p. 227); resulta no obstante patente la influencia de Platón aunque Jenofonte diga que de los grandes hombres son dignas de recuerdo no sólo las acciones serias sino las niñerías (I, 1) señalando así para su obra un designio distinto al platónico. A pesar de que Jenofonte afirma haber asistido al banquete y escuchado las conversaciones, éstas bien pueden haber sido inventadas en todas sus partes pues el banquete ofrecido por Calias en su casa del que ahí se trata ocurrió en 422 ó 421 a.C. cuando Jenofonte era un niño de muy pocos años según algunas fuentes, según otras no había nacido todavía.

La Apología.—

Considerada anterior a la platónica (aunque García Bacca disiente y ve en ella también una réplica de la platónica, RSBA, México 1946, p. LXXX, II) al igual que el *Banquete*, quiere

mostrar por qué Sócrates estaba convencido de que era preferible morir a vivir; se desarolla como un relato de Hermógenes, hermano pobre —fidelísimo socrático— del millonario Calias.

La autencidad de la *Apología* de Jenofonte se ha impugnado mucho: para Maier por ejemplo es a todas luces apócrifa, últimamente Von Fritz ha insistido en la misma tesis, el mismo Tovar quien cree que es auténtica escribe (cit. p. 36):

> El problema para nosotros no es muy grave pues poco es lo que trae que no sepamos por las *Memorabilia* o por la *Apología* de Platón.

Las Memorabilia.—

Noción de la obra.—Constituyen la producción de Jenofonte más importante como potencial fuente socrática y durante mucho tiempo fue aceptada sin discusión, se pensaba que Jenofonte quería darnos el Sócrates real frente al platónico idealizado.

El título griego es *Apomnemoneúmata, Recuerdos,* pero se le conoce más con el nombre *Memorabilia* que aparece en la versión latina de Lenklau de 1596. Está dividida en cuatro libros subdivididos en capítulos aunque divisiones y subdivisiones no datan por cierto de Jenofonte mismo.

El primer libro.—Los dos primeros capítulos del primer libro ofrecen singular interés y constituyen en realidad una obra aparte; se les conoce como *La Defensa* y constituyen al parecer una defensa de Sócrates contra el panfleto de Polícrates (sofista homónimo del tirano de Samos que en el siglo VI a.C. determinó la huida de Pitágoras a la Magna Grecia). Polícrates puede haber escrito su obra por motivos literarios o bien, como estima Joel (*EXS* I, p. 461), para combatir a Antístenes más que al propio Sócrates, no obstante las respuestas de los socráticos no se hicieron esperar, entre ellas la de Jenofonte donde sostiene sobre todo (cf. Robin PH, p. 104) que Sócrates no es culpable de los defectos del carácter ni de los hechos de Alcibíades ni tampoco de una interpretación antipopular y favorable a la tiranía laconófila de unos versos de la *Iliada* (II, 188-91; 198-202), acusaciones que estaban en el panfleto de Polícrates.

En los capítulos restantes del primer libro Jenofonte procede según el mismo dice (I, 31, 1) a contar como Sócrates ayudaba

mediante palabras y obras a quienes lo frecuentaban (esta parte restante del primer libro puede considerarse como una ilustración de *La Defensa*).

Los otros libros.—El libro II contiene relatos sobre deberes de los hijos, de los hermanos y los amigos así como diversos consejos prácticos y el III diálogos breves sobre diversos tópicos en especial sobre el arte militar (caps. I a VII) además de un conjunto de sentencias y aforismos de las que resulta difícil ver su relación con los diálogos. El libro IV —buena parte del cual es considerada inauténtica— trata de la educación, las virtudes y el conocimiento de sí mismo. Mucho mejor ordenado que la miscelánea que es el libro III, el IV parece, sin embargo, ser obra aparte.

Fecha de composición:

1) *Una fecha única.*—

a) Son pocos los que admiten con Croiset en su publicación sobre Jenofonte (*Xénophon, son caractère et son talent,* París, 1873, ps. 61 y sgtes. y 18 y 258 y sgtes.) que la obra fuese compuesta inmediatamente después de la muerte de Sócrates (399-395) durante un supuesto regreso de Jenofonte a Atenas por aquella época, del que no hay ninguna prueba y luego del cual habría partido de nuevo para el Asia a reunirse con Agesilao. Esta opinión de Croiset aunque ganó la adhesión de Grote (*Plato and the other companions of Sokr.* III, p. 565) fue complementada por el mismo Croiset en su historia de la literatura griega de 1891 (ps. 343 sgtes.) donde, aunque aceptando siempre ese regreso a Atenas al comenzar el siglo, pasa a reconocer sin embargo con la mayoría de autoridades la tesis de Cobet (*Novae lectiones*, 1858) en el sentido de que las *Memorabilia* constituyen respuesta al panfleto de Polícrates, es decir, una composición más tardía: probablemente no sería anterior a 393, año en que Conón restaura los muros de Atenas, hecho mencionado en el opúsculo de Polícrates (Diógenes, II, 39).

b) Zeller estima efectivamente que las *Memorabilia* fueron escritas 6 ó 7 años después de la muerte de Sócrates, 8 ó 9 después que Jenofonte abandonara a Sócrates para unirse a la expedición de Ciro; Robin sin embargo (cit. p. 105) rechaza esta

posibilidad señalando que entonces Jenofonte atravesaba momentos difíciles poco compatibles con el clima necesario para componer la obra: expulsado por los atenienses vivía entonces cerca de Agesilao y probablemente lo acompañaba en sus expediciones militares.

c) Roquette (*De Xenophontis vita,* Koenigsberg, 1884), a quien pertenecen algunos valiosos argumentos contra la conjetura de Zeller, aplica el método de estadística verbal para decirnos que fueron compuestas entre 384 y 380 a.C., luego de *El Económico* (386) y antes que *El Banquete* (380 a.C.).

d) Joel (cit. ps. 23 y 53) estima que la obra supone una abundante literatura socrática ya constituida y coloca la fecha de su composición en 354, el año mismo de la muerte de Jenofonte. Hirzel (*Der Dialog.* I, p. 143, 1) dice sin embargo que en este caso habría que explicar por qué entonces Jenofonte no expresa ahí su extrañeza ante las excesivas libertades que se había tomado con Sócrates la literatura sobre la persona del maestro.

e) Robin (*PH* ps. 107 sgtes.) adopta una posición intermedia entre la inicial de Croiset y la de Joel, pero dice que la fecha está lejos de los hechos y conversaciones que la obra relata, menciona (cit. p. 127) los ataques de Jenofonte a otros socráticos como Arístipo, Antístenes y Platón, prueba de que ya existía la literatura socrática bien constituida señalada por Joel. Añade (cit. p. 108n) que para calcular bien no se debe contar sólo la fecha (401) en que Jenofonte se aleja de Sócrates sino la época en que entra al círculo socrático ("se acerca" hubiera debido decir Robin), la cual aunque incierta estima en unos diez años antes.

2) *Composición en diversas épocas.—*

a) Dummler (*Akademika,* Geissen 1889, ps. 124 sgtes.) y Döring (*Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem,* Munich, 1895, p. 86) se han pronunciado en favor de una redacción fragmentaria y sucesiva: Döring por una primera parte poco después de la muerte de Sócrates y la segunda luego del panfleto de Polícrates, y Dummler por la primera parte en respuesta a este escrito y la segunda después y dirigida contra otros socráticos.

b) Pero ha sido sobre todo Maier (S., ps. 13-77) autor según Magalhaes-Vilhena (cit. 197n, 2) de las investigaciones más

notables sobre esta cuestión, quien representa la tesis de la composición en fechas diversas.

Destaca Maier la división de las *Memorabilia* en dos partes: la primera, que comprende los dos primeros capítulos, es una verdadera *Schutzschrift* (defensa o apología) y cabría subdividida en una primera sección (I, 1, 1-2, 8) donde se refuta la acusación pública y una segunda (I, 2, 9-61) mucho más extensa, donde se responde al escrito de Polícrates (393 a 390 a.C. según Maier). Pero toda esta *Defensa* que constituye en verdad una unidad y se publicó separada primero, no tuvo en un comienzo más relación con las *Memorabilia* que con el *Económico*, el *Banquete* o la *Apología* del mismo autor. Sólo esta segunda parte de la obra (la formada por el resto del Libro I y los Libros II, III y IV) es según Maier un libro de recuerdos, y no guarda por ello una relación polémica más marcada con la acusación pública o con la de Polícrates.

Evaluación de Jenofonte como fuente

Señalaremos a) las autoridades que lo consideran fuente principal para el conocimiento de Sócrates, b) los que aceptan su testimonio pero parcialmente, c) los que lo equiparan a Platón, y d) los que lo rechazan.

A) *Testimonio principal*

a) *Brucker* autor de una voluminosa historia de la filosofía en latín (*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem perducta*, 9 vols., Leipzig, 1742-44) —que Hegel combatía por lo defectuoso de su método pero cuyas abundantes informaciones aprovecha frecuentemente en su propia *Historia de la Filosofía*— prefiere a Jenofonte como fuente y estima que las demás son en todo caso fuentes secundarias, inclusive Platón. Pero Brucker supone, como lo señala Romero (*SHF*, p. 13), un criterio directivo para la comprensión de Sócrates frente a la utilización indiscriminada de los testimonios más dispares que prevalecía hasta él (véase para una apreciación reciente de Brucker como fuente socrática Raschini, *Interpretazione socratiche*, Milán, 1970, ps. 384-86).

b) Hegel, cuando ya se conocían los planteamientos de Schleiermacher, aunque concediendo a Platón una mejor descrip-

ción del método y del aspecto externo del diálogo socrático, nos dice sin embargo que en cuanto al contenido y alcance de su saber prefiere a Jenofonte (LSF, II, p. 72, cit. por Magalhaes, ps. 138-39); por otra parte llega a escribir (*Werke*, XIV, ed. 1883, p. 81) que Jenofonte ha descrito a Sócrates mucho más exacta y verazmente que Platón. El prestigio enorme de Hegel —no importa que como filósofo y no como erudito— iba a favorecer la preferencia por Jenofonte.

c) *Boutroux*, "un jenofontiaco rezagado" según Tovar (*VS*, p. 31n, 49), vuelve a la posición del siglo XVIII y en su *Socrate, fondateur de la science morale* (p. 17) recuerda que Jenofonte es historiador de profesión y concluye que cabe por tanto confiar en él. Jenofonte puede sin embargo —dice (EHPh², París, 1925, p. 18)— ser "fecundado" por Platón y Aristóteles en quienes encontraríamos planteamientos pero no solución de problemas pues —dice— no hay necesidad de completar a Jenofonte sino de leerlo bien y de interpretarlo cabalmente.

d) Döring (*Die Lehre des Sokrates als soziale Reformsystem*, 1895) adopta una posición semejante: sin negar que a las *Memorabilia* les falta homogeneidad, cosa que (como hemos visto) explica por una doble composición, afirma que Jenofonte posee el sentido histórico objetivo que le permite exponer la doctrina del maestro, objetividad —en la intención y en las aptitudes— que lo diferencia de Platón y que hace de él el primer historiador de la filosofía. Por lo demás Jenofonte es un intermediario que nos trasmite una mercadería cuya verdadera naturaleza conoce sólo de manera muy imperfecta, pero nos la hace llegar con honesta fidelidad, sin embargo, como carece de aptitud filosófica, aunque podemos confiar en los materiales que nos ofrece tenemos que interpretarlo.

Con variaciones que no es indispensable examinar resultan semejantes a los anteriores en conceder a Jenofonte el mayor crédito Grote (*Plato and the other companions of Socrates*, Londres, 1865), Labriola (*Sócrate*, 1909), Hirzel (*Der Dialog.*, 1895) y Pfleiderer (*Sokrates und Plato*, 1895), entre otros.

B) *Testimonio Secundario*

a) Schleiermacher mismo en primer lugar (*Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen*, 1818, en *Ges. Werke*, Berlín 1838, III, 2, ps. 293 sgtes.) precedido por Dissen quien afirmaba (*De*

philosophia morali in Xenophontis de Socrate Commentariis tradita) que en Jenofonte sólo se podía ver al Sócrates exotérico, Schleiermacher, decimos, al destacar el valor de Platón como fuente no elimina sin embargo el de Jenofonte; en célebre fórmula —Robin dice que todo el mundo la conoce (PH, p. 87)— se preguntaba: ¿Qué *puede* haber sido Sócrates además de lo que Jenofonte nos dice de él, sin contradecir sin embargo los rasgos de carácter y las máximas de conducta que Jenofonte nos presenta como positivamente socráticas, y qué *debe* haber sido para que Platón le conceda en sus diálogos el papel que le da?

Enrique Ritter y Brandis en sus historias decimonónicas de la filosofía siguieron los pasos de Schleiermacher lo mismo que Meiners, Hermann, Ribbing, Ueberweg, etc.: su preferencia por Platón no los hace sin embargo eliminar a Jenofonte.

b) Los representantes de la atetesis aceptan a Jenofonte parcialmente en un sentido literal: a la caza de interpolaciones reducen textos de Jenofonte a menudo considerablemente. Aunque la atetesis concierne directamente al problema de la autenticidad, toca indirectamente al valor de testimonio socrático que pueden tener los textos del caso en la medida en que ambos problemas se encuentran vinculados.

En Krohn (*Sokrates und Xenophon*, 1875) la crítica alcanza los límites de la temeridad ya que sólo queda como auténtica una sexta parte de las *Memorabilia;* Hartmann (*De X commentariorum qui Memorabilia dicuntur consilio fatisque, Anacleta Xenophontea*, Leiden, 1887) aunque más moderado —combate a Krohn— nos deja sin embargo apenas una tercera parte; Lincke (*De X. Libris socraticis*, 1890) sólo admite como auténticos los tres primeros capítulos del libro I, dice que el capítulo III continúa en el *Económico* y considera que el resto de la obra o sea el del Libro I y los Libros II, III y IV es un conjunto de recuerdos tal que ya no cabe reconocer cuáles son de Jenofonte. Gilbert, editor de las *Memorabilia* —ed. Teubner, 1898— señala en ellas interpolaciones estoicas.

Robin (P, Nº 89) cita a Bruns (*Das literarische Porträt der Griechen*, 1896, p. 380) quien llama "juego salvaje" a la obra de estos filólogos que sólo indirectamente afecta a la historicidad del Sócrates de Jenofonte en las *Memorabilia*, al entregarse vorazmente a la tarea de roer testimonios.

C) *¿Testimonio primario o testimonio secundario?*

a) Zeller, según Robin (*PH*, ps. 87 sgtes.), constituye un buen ejemplo de una manera menos franca y nítida que la de los jenofontiacos de tratar el problema de Sócrates. Apreciamos efectivamente en el gran historiador germano de la filosofía las dudas que provoca la magnitud del problema, señalemos algunas:

1) En la cuarta edición de su *Filosofía de los Griegos* (*Die Philosophie der Griechen,* II, 1, 1889, ps. 182-83 lo mismo que en la quinta, 1922) nos dice que Platón y Jenofonte describen a Sócrates de modo esencialmente igual. En versión castellana (Zeller — *Sócrates y los sofistas,* p. 115):

> Habría que considerar muy improbable que exista una insalvable contradicción en puntos esenciales entre Jenofonte y lo que podemos tomar de Platón como históricamente garantizado.

En tanto que en su *Grundriss* (Fundamentos de la Filosofía Griega, 1968, p. 107, traducción al parecer de la 13ª ed. de 1928) podemos leer:

> Estos dos autores (Platón y Jenofonte) nos ofrecen relatos totalmente diferentes de la filosofía socrática.

2) En tanto que en la tercera edición alemana de su obra principal (II, 1, 1875) decía que no había ninguna seguridad de que Aristóteles tuviese a su disposición elementos diferentes que los suministrados por Platón y Jenofonte, en su cuarta edición (1889, p. 100) nos dice que el dibujo de Sócrates lo hace (él, Zeller) según tres relatos (*Berichte*): los de Jenofonte, Platón y Aristóteles (cf. Magalhaes-Vilhena, *PS,* ps. 139 sgtes.).

3) Mas acaso el Zeller contra Zeller más destacado aparezca en la evaluación misma del testimonio de Jenofonte en relación con Platón. Así en su obra principal (cuya parte correspondiente a Sócrates se ha publicado en español con el título *Sócrates y los Sofistas,* p. 115):

> Aunque (Jenofonte) desconociera más de un discurso socrático o que se le hubiera pasado por alto, aunque no entendiera debidamente tal o cual tesis y su importancia científica, había que suponer empero que era un discípulo

de Sócrates que estuvo relacionado con su maestro durante largos años y que estaba capacitado para referirnos todo lo que realmente refirió, y que en líneas generales no refirió nada falso ni dejó totalmente sin comentario un aspecto esencial de la doctrina socrática.

Pero en su obra resumida (*FFG*, p. 107) afirma:

Las interpretaciones más recientes han mostrado con mayor claridad que las fuentes más seguras para apreciar la peculiar filosofía de Sócrates son casi exclusivamente la *Apología* de Platón, sus primeros diálogos y el discurso de Alcibíades en el *Simposio* (215-222B). Jenofonte y Aristóteles sólo pueden tomarse en cuenta en tanto ellos no contradicen el relato de Platón.

b) Zuccante (*Socrate*, 1909, p. 17) en una solución con sabor Schleiermacher habla de

completar Jenofonte por medio de Platón y atemperar Platón por medio de Jenofonte.

Otras tentativas como la de Chaignet (*Vie de Socrate*, 1868) que colocan en el mismo nivel tanto en méritos como en defectos a Jenofonte y a Platón pueden ser dejadas de lado, como nos dice Robin (cit. p. 84n).

D) *Testimonio rechazado*

a) Hay que señalar en primer término la notable obra de Joel *Der echte und der xenophontische Sokrates*, I, 1893, II, 1901) "prodigioso monumento de erudición a la vez minucioso y apasionado" según juicio de Robin (cit. p. 91). Para Joel el Sócrates de las *Memorabilia* no sólo no es el verdadero sino que resulta sustancialmente distinto del Sócrates histórico, es un Sócrates que piensa, habla y actúa como el Jenofonte de la *Anabasis* y de la *Ciropedia* (obras en las que Sócrates ni siguiera figura). Contra quienes creen que Jenofonte es el testigo ideal por sus limitadas dotes, Joel se pregunta (cit. por Magalhaes, PS, p. 149):

la incultura filosófica o si se prefiere la incompetencia ¿serían entonces garantías de verdad?

Los *Recuerdos* según Joel no nos entregan a Sócrates sino al propio Jenofonte, es decir a Antístenes del cual el Sócrates de Jenofonte resulta mero reflejo.

b) La escuela escocesa representada por Burnet (*Platons opera, Plato's Phaedo, edited with Introd. and notes, Oxford*, 1911 y *Greek Philosophy, Tales to Plato*, 1914 y no 1924 —como aparece en *Paideia* (II, p. 27n, 25), fecha de la tercera edición— y por Taylor (*Varia Socratica*, 1911; *Socrates*, 1931) Taylor maneja una documentación muy amplia y efectúa finos análisis, aunque Burnet le llevaría la ventaja de añadir síntesis a los análisis; la escuela escocesa, decimos, resta considerablemente valor al testimonio de Jenofonte, destaca que Jenofonte trató a Sócrates sólo breve e intermitentemente; que no fue del grupo íntimo sino de aquellos jóvenes de buena familia que admiraban en Sócrates al soldado valiente y se complacían en las críticas que a veces formulaba contra la democracia. Las *Memorabilia* son además una obra apologética por lo cual tienen que pasar en silencio muchas cosas y al contrario merecernos fe sólo en lo que admitan que contradice a su finalidad. Pero la veracidad de las *Memorabilia* es en general sospechosa: la *Ciropedia* nos hace ver que Jenofonte escribe más bien en forma novelesca que propiamente histórica. En todo caso, testimonio indirecto por haber tomado su contenido de una literatura socrática ya existente, las *Memorabilia* en cuanto una defensa de Sócrates resultan demasiado exitosas *"too succesful"* (Burnet *TP*, Nº 115): Sócrates no habría sido condenado a muerte de haber sido como ahí aparece.

c) Robin (*Les "Mémorables" de Xénophon et notre connaissance de la phil. de Socrate, en Année Philosophique* XXI, 1910, París, 1911 y en *La Pensée helenique*, 1ª ed., París, 1942) se plantea el problema de si hay razones para creer que el Sócrates de las *Memorabilia* sea el verdadero Sócrates y responde que no. Estudia para ello el hombre y la obra. En el hombre Jenofonte Robin señala la vanidad unida a una imaginación que no le permite ver siempre justamente además de cierta mediocridad de inteligencia y sentimiento. La vanidad aparece en el propio gusto por la acción, en la que prefiere las formas brillantes y decorativas como las armas, la equitación, la caza. Al querer tomar parte en la expedición de Ciro cuando Sócrates le aconseja consultar al oráculo de Delfos en lugar de hacerlo se limita a preguntar a qué dios debe invocar si quiere ser feliz en el viaje que prepara, cosa que relata él mismo con ingenua complacencia que denota su falta de delicadeza y de pudor moral. Más tarde, a pesar de ser ateniense se complace en la amistad de un rey

espartano de la que alcanza considerable provecho material con la donación de Escilunte que le permitirá vivir a sus anchas.

En el orden intelectual revela incapacidad para concebir y manejar ideas generales. En el orden religioso revela un formalismo singularmente estrecho, una grosera inclinación a la superstición y una confianza astuta y ciega a la vez en la adivinación que encuentra en sus escritos multitud de ocasiones de expresarse. Sin nobleza moral ni dotes para la reflexión filosófica, tampoco cabe confiar en él como historiador: en el *Anábasis* exagera su propio papel desmesuradamente, en la *Ciropedía* da rienda suelta a su fantasía al escribir no historia novelada sino novela histórica (personajes reales pero hechos mezclados con ficciones). La obra que parece, ella sí, revelar sus dotes de historiador, las *Helénicas*, puede considerarse redactada a base de notas de Tucídides. Cualquiera que haya sido el pensamiento de Sócrates, Jenofonte no tenía las condiciones requeridas para hacérnoslo llegar. No cabe juzgar que las *Memorabilia* son una narración documental, una crónica ingenua, una información meramente objetiva. Se trata de una composición novelesca en la que resulta tan quimérico buscar el verdadero Sócrates como lo sería buscar al verdadero Ciro en la *Ciropedia.*

Al final de su estudio (*PH*, p. 136) y contestando a quienes se empeñan en ver en Jenofonte al testigo fiel acerca de Sócrates, Robin expresa:

> Es contrario a las reglas más elementales de la crítica de los testimonios creer sobre palabra a un testigo que no tiene ni la inteligencia especial necesaria para bien comprender y para informar exactamente, que no se ha encontrado en las circunstancias más favorables para ser un narrador fiel; que tiene hábitos de espíritu contrarios a la fidelidad y a la exactitud del verdadero historiador.

Para Robin el nombre de Sócrates resulta algo así como una etiqueta puesta a las *Memorabilia.*

d) *Maier.*—Para Maier (S., I, ps. 55 sgtes.) Jenofonte no es una fuente independiente acerca de Sócrates sino que depende de Platón. Esto vale en especial de las *Memorabilia;* luego de descartar la posibilidad de que Platón pueda haberlas utilizado (tesis que había sostenido Teichmüller) Maier les ha encontrado sorprendentes analogías con diálogos platónicos entre ellos el *Carmi-*

des, el *Fedón*, el *Fedro*, el *Sofista*, el *Político*, y la *República*. En especial la dialéctica socrática de los conceptos que aparece en *Mem.*, IV, 6, 13-15 sólo podía explicarse por un conocimiento previo por Jenofonte de los diálogos platónicos.

Niega Maier que haya además influencia de Aristipo en Jenofonte pero señala las de Antístenes y Esquines. No resulta entonces Jenofonte fuente independiente, pero en la medida en que son objetables los testimonios de Antístenes y Esquines y en la medida en que el Sócrates del *Fedro*, del *Sofista*, del *Político* no expresa el pensamiento del Sócrates histórico sino ideas de Platón, el perder su valor como testimonio independiente conlleva para Jenofonte la pérdida de su valor como testimonio en general.

Maier rechaza el valor de Jenofonte y sus *Memorabilia* pero hace la excepción de la *Defensa* (de los dos primeros capítulos del Libro I) por su coincidencia con el testimonio que representan los primeros diálogos de Platón y así (como antes hemos visto) no sólo la acepta sino la declara ser fuente capital para solucionar el problema socrático.

El testimonio de Aristóteles

Aristóteles nace en 384 a.C., quince años después de la muerte de Sócrates, diecisiete después se une a la Academia platónica: los informes acerca de Sócrates los recibe así cerca de un tercio de siglo después de muerto el maestro. En su examen de las doctrinas de los presocráticos Aristóteles no lleva un designio histórico sino que las estudia en función de su propia posición; las críticas de Cherniss al Aristóteles historiador de la filosofía presocrática son bastante conocidas y se las considera en general acertadas.

En lo que concierne a Sócrates la parte que Aristóteles le asigna en la historia de la filosofía según juicio de Ross (AM, I, p. XXXIV) es comparativamente modesta: al hacer una revista de los filósofos anteriores pasa directamente de los pitagóricos a Platón, Sócrates es presentado sólo de manera incidental, como una de las influencias sobre Platón; se trata de unos 40 pasajes comprendidos los de dudosa autenticidad y los indirectos en que Aristóteles cita testimonios ajenos y fragmentos (cf. Deman *Le*

témoignage d'Aristote sur Socrate, París, 1942 y Magalhaes, *PS*, cap. VI).

Los textos de Aristóteles sobre Sócrates

Clasificación.—Debemos distinguir los textos de la *Metafísica* (987a, 32b, 10; 1078b, 17-32, y 1086b, 2-7) reiterados en *Las Partes de los animales* (642a, 26-28) que contienen las indicaciones más importantes (ahí se establece la distinción entre Sócrates y Platón), y los otros textos en que Aristóteles menciona a Sócrates los cuales —como con razón dice Magalhaes (*PS*, p. 265)— tienen un carácter mucho más ocasional y un sentido indudablemente más restringido.

Las indicaciones de la Metafísica.—

a) (987a, 29 sgtes.). Al establecer diferencias entre la filosofía de Platón y la de los pitagóricos, Aristóteles señala que Platón sigue las enseñanzas del heracliteano Cratilo para el cual las cosas sensibles se hallan en constante movimiento y no cabe por tanto conocerlas, concepción que no abandona cuando conoce a Sócrates cuyos trabajos sólo abarcan lo moral y no la naturaleza en su conjunto, pero al tratar de lo moral se propone lo universal como objeto de su indagación siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones. Platón acepta su procedimiento pero estima que las definiciones deben ser de los no sensibles puesto que los sensibles están siempre en movimiento. A esos no sensibles Platón los llama "ideas".

b) 1078b, 17): Sócrates es el primero en buscar definiciones pero sólo de las virtudes, es natural que Sócrates las busque —dice— porque Sócrates tiene en mira la argumentación (*syllogízesthai*) y el principio de ésta es el "qué": no había entonces el poder dialéctico que permitiese estudiar contrarios sin conocer el "qué".

Cabe atribuir entonces a Sócrates el descubrimiento de la inducción y de la definición (habría tenido como precursores a Demócrito que definió lo caliente y lo frío y a los pitagóricos cuyas definiciones remitían a números).

En 1078b, 30 reitera Aristóteles que Sócrates no trató los universales como existentes separados y no menciona al efecto a Platón por su nombre sino que habla de los sucesores de Sócrates.

c) 1086b, 2):

> Sócrates como antes dijimos se ocupó de lo universal en sus definiciones pero no lo separó de los seres particulares y tuvo razón en no separarlo. Una cosa resulta probada por los hechos y es que sin lo universal no es posible llegar a la ciencia pero la separación de lo general de lo particular es causa de todas las definiciones que encierra la teoría de las ideas.

No obstante ello Aristóteles expresa que Sócrates al buscar lo universal contribuye así al desarrollo de la teoría de las ideas.

Otros textos de Aristóteles sobre Sócrates.—

a) *El Organon.*—Dos veces se refiere Aristóteles a Sócrates aquí, en la primera (*Anal. Post.* B, 1397b, 22) se señala la indiferencia de Sócrates ante la buena y la mala fortuna y en la segunda (*Soph. Elenchi,* 34, 183b, 8) Aristóteles expresa que Sócrates se limitaba a interrogar pero no respondía a las preguntas porque confesaba no saber.

b) *La Etica a Nicómaco.*—Menciona cuatro veces a Sócrates: además de 1116b, 5 donde se le menciona a propósito de la valentía debida a la experiencia, hay que destacar otra (1127b, 23-26) en que a propósito de la ironía como vicio contrario a la sinceridad se habla de Sócrates como representante de una ironía que no persigue otra ventaja que la de evitar la presunción y ella se da cuando se niega que se posean cualidades estimables.

Las otras dos menciones de la *Etica a Nicómaco* se refieren una (11144b, 28-30) a la identificación socrática entre virtud y ciencia que Aristóteles considera extrema y la otra (1145b, 23-27, a propósito de la intemperancia) en que se menciona la concepción de que nadie actúa contrariamente a lo que juzga bueno. En IV, 3-4 Sócrates no es mencionado pero son muchas las autoridades que en la descripción del hombre magnánimo estiman que Aristóteles lo ha tenido en mente.

c) *La Etica a Eudemo.*—Menciona 6 veces a Sócrates: en relación con la opinión socrática de que la virtud es ciencia, con la concepción de Sócrates sobre el coraje y con la identidad entre lo útil y lo bueno, etc.

d) *La Política.*—Trae una sola mención de Sócrates (A13, 1260a 21-23) en que se contrasta la concepción socrática de la unicidad de la virtud, en general de una virtud válida para todos por igual: para esclavos, mujeres, niños y hombres libres, con la concepción pluralista de Gorgias que Aristóteles prefiere.

e) *La Retórica.*—Es la obra aristotélica que trae más menciones de Sócrates, hasta nueve. Dos de ellas glosan el dicho según el cual no es difícil elogiar a los atenienses ante los atenienses sino ante los espartanos (se refiere a la necesidad de tener en cuenta el auditorio). Además de varias menciones sin mayor importancia hay que señalar tres, en dos de las cuales (B23, 1399a, 7-9 y 1417a, 8-21) se habla del proceso de Sócrates; en la primera se pregunta ¿ante qué santuario pudo haber cometido el delito de impiedad? ¿Cuáles son los dioses que la ciudad venera que él no veneraba? La segunda parece ser una reproducción abreviada de la respuesta de Sócrates a Melito en la *Apología* (27c-e). La tercera es para reiterar a propósito de la narración que los *logoi Sokratikoí* eran discursos morales.

f) En los *Fragmentos* de Aristóteles hay 7 referencias a Sócrates, casi todas ellas se hallan en Diógenes Laercio, una está en Plutarco, otra en Estobeo, otra en Ateneo. La de Plutarco (fr. 4; 1475a, 2-5; *Adv. Col.*, 20) confirma y complementa otra en Diógenes (fr. 3; 1474b, 10-11; II, 23) acerca de un viaje a Delfos de Sócrates, Plutarco añade que la inscripción délfica *gnothi seautón* fue el punto de partida de la filosofía socrática.

Otras referencias de Diógenes son biográficas: predicción del futuro de Sócrates por un adivino quien habría pronosticado su muerte violenta (fr. 27, 1479a, 12-15; Diog., II, 45); otra (fr. 65, 1486b, 26-29) sobre enemistades de Sócrates; otra más es la relativa a las dos mujeres de Sócrates (fr. 84; 1490b, 8-11; Diógenes, II, 26, pero también en Plutarco y Ateneo) que ya hemos citado. La de Estobeo trae la afirmación de Sócrates de que la hija de Arístides era noble porque lo era su padre, como opinión de Sócrates en el sentido de que los hijos de padres virtuosos son nobles. La de Ateneo no reviste mayor importancia.

g) En la *Magna Moralia* (probablemente apócrifa así como la *Etica a Eudemo* puede ser de Eudemo) hay seis menciones casi todas relativas al carácter racional de la virtud, una vez al del coraje pero también (A9, 1187a, 6-7 y B6, 1200b, 25-29) a la tesis de que nadie comete el mal voluntariamente.

Evaluación del testimonio de Aristóteles

a) Joel —con antecedentes como Fouillé (*La Phil. de Sócrate,* París, 1874) y Grant (*The Ethics of Aristotle,* Londres, 1885) e incluso el de Zeller— estima que el Sócrates histórico sólo puede conocerse luego de un penetrante examen del testimonio de Aristóteles quien habría tenido otras fuentes además de Platón y Jenofonte, por lo cual cabría considerarlo un testimonio independiente (EXS esp. I, ps. 203-207, cap. *Der Sokrates des Aristoteles*); Aristóteles nos serviría así para distinguir lo que hay de verdaderamente histórico en el Sócrates de Platón y en el de Jenofonte y resultaría la fuente privilegiada y más segura: no dependería por entero ni de Platón ni de Jenofonte, además estaría lo suficientemente cerca de Sócrates en el tiempo para tener una buena información y lo suficientemente distante para juzgar sin pasión. Con Joel coinciden los dos Gomperz, aunque Enrique menos.

b) Maier posee el mérito de haber impugnado el valor de Aristóteles como fuente independiente para el conocimiento de Sócrates, fuente de la cual resulta que Sócrates sería el fundador de una teoría de los conceptos de la que habría sido prolongación la teoría platónica de las ideas, Maier señala al efecto que las indicaciones de Aristóteles en su *Metafísica* de que Sócrates buscaba el *ti estin* de las cosas (aunque sólo en la esfera de Etica) y según las cuales Sócrates resulta el pensador intelectualista del concepto, la definición y la inducción, encuentran su clave en el Libro IV de las *Memorabilia* cuyo cap. VI comienza diciendo "cómo formaba Sócrates a sus oyentes en la dialéctica": para volver a los discípulos mejores dialécticos habría buscado con ellos la esencia de las cosas. Hasta los ejemplos que Aristóteles da de inducciones son con frecuencia tomados de Jenofonte observa Maier, quien añade (S, p. 97) que es según Aristóteles que el saber consiste en el concepto general al que lleva la inducción y cuya esencia se establece mediante la definición; Aristóteles se basa en el Libro IV de las *Memorabilia* el cual, a su vez (porque tampoco es independiente), se basa en diálogos platónicos que no son "socráticos": *Fedro, Sofista, Político.*

Debemos por ello renunciar al testimonio de Aristóteles: "Queda en efecto establecido que a las noticias de Aristóteles sobre Sócrates no se les puede reconocer valor autónomo y originario de fuentes" (Maier, cit. I, p. 159).

Crítica de Jaeger a Maier.—En su *Aristóteles* (p. 117n, 69) escribe Jaeger en un paso sobre la interpretación de Maier en el cual rescata en gran parte el valor de los asertos de la *Metafísica* sobre Sócrates:

> Maier (*Sokrates*, Tubinga 1913, ps. 77 y sgtes.) tenía sin duda razón al negar que Sócrates tuviera una teoría lógica de lo universal y la inducción, es harto tiempo ya de que dejemos de llamar a Sócrates el primer lógico apoyándonos en la afirmación de Aristóteles. Pero las literales palabras de éste no prestan base alguna a semejante manera de ver; Aristóteles se limita a enumerar las operaciones lógicas que *practicaba* Sócrates, considera a Sócrates sin embargo desde su propio punto de vista. Su propósito no es en lo más mínimo el de hacer "un retrato del hombre" sino el de descubrir en él, como en Demócrito y los pitagóricos, los primitivos orígenes del método lógico.

Así la caracterización que Aristóteles hace de Sócrates constituye según Jaeger (cit. p. 117) una reacción contra un primer momento en la Academia platónica en que se negaba a Sócrates "casi cuanto de conocimiento filosófico se le atribuye en los diálogos de Platón", nos parece haber cierta incompatibilidad en la apreciación de Jaeger que acabamos de reproducir *in extenso* con su afirmación de que la "curiosa fórmula" aristotélica sobre Sócrates (como la llama) le parece "seguir siendo el más exacto resumen de los hechos históricos": Difícilmente puede serlo si sólo nos da el punto de vista de Aristóteles sobre Sócrates como el propio Jaeger lo subraya en el mismo párrafo.

La escuela escocesa coincide con Maier en su rechazo del testimonio de Aristóteles. Así Burnet dice de Aristóteles (*TP*, p. 128n, 1):

> Sus breves y altamente ambiguas afirmaciones deben si es posible interpretarse a la luz de otras pruebas. Usarlas con el propósito de refutarlas me parece metódicamente indefendible. Eso es emplear oídas e inferencias para desacreditar un testimonio de primera mano.

A su vez Taylor (*S*, p. 9n) rechaza el "control" del pensamiento de Platón o de Jenofonte por medio del de Aristóteles quien

> No dice nada de importante sobre Sócrates que no pudiese haber aprendido (como no hay duda que lo hizo) de la lectura de los diálogos de Platón.

El canon de Fitzgerald.—Una cuestión que Ross (AM, I, p. XXXIX) llama secundaria pero interesante, es la de si Aristóteles —como lo sostiene el canon de Fitzgerald (W. Fitzgerald, *Selections from the Nic. Eth. of Aristotle*)— se refiere al Sócrates histórico como *Sokrates* y al Sócrates patónico como *ho Sokrates.*

Contra su rechazo de parte de la escuela escocesa, Ross ha salido en defensa del canon: no sólo le parece confirmado por el uso de otros nombres propios en Aristóteles (Ross, cit. XLI) sino estima que puede servir para explicar por qué, por ejemplo, Aristóteles que menciona en el Libro A de la *Metafísica* 50 veces a filósofos y poetas presocráticos sin artículo y dos con él, trae en cambio en todas sus obras —las genuinas— 19 veces *Sokrates* y 22 *ho Sokrates.* Cita además Ross la *Gramática Griega* de Kühner (Nº 462a) según la cual el artículo se omite por lo regular en griego con nombres de personas salvo 1) al referirse a una persona ya nombrada pero sin artículo (*ho*, el nombrado), 2) a una persona presente a la que se señala, y 3) a una persona particularmente famosa. El uso aristotélico coincidiría con estas indicaciones; cuando aparece con el nombre de Sócrates resultaría una forma abreviada de expresiones como *ho en Phaidoni Sokrates; ho en te Politeia Sokrates.*

El canon contradice posiciones como la de Burnet (TP Nº 121 *in fine*) de que no hay pruebas de que Aristóteles distinguiese entre el Sócrates histórico y el platónico; resulta con todo una cuestión secundaria porque el problema fundamental no es tanto si Aristóteles se está refiriendo al Sócrates histórico sino si esa referencia es correcta.

Las menciones de la *Metafísica,* por ejemplo, son sin artículo y Aristóteles se está refiriendo entonces al Sócrates histórico pero según Maier la caracterización que ahí se da del pensamiento de Sócrates resulta incorrecta: sin carecer del todo de importancia el canon no la tendría decisiva.

Testimonio de Aristófanes

Dentro de los ataques que Sócrates recibe de los autores de comedias, los más célebres e importantes como posible fuente socrática son los de Aristófanes en *Las Nubes.* Pero no son los primeros.

Precursores.—

Cabe considerar autores cómicos precursores de Aristófanes en sus ataques a Sócrates a:

a) *Crates*, quien introduce en su comedia las *Bestias* al Razonamiento Justo y el Razonamiento Injusto que figuran en las *Nubes* y que las autoridades tratan de explicar de muy diversas maneras, por ejemplo Humbert (*SPS*, p. 8) por los *Dissoi Logoi* aunque él mismo señala que esta obra no es de la escuela socrática sino probablemente —dice— de la megárica y sostiene que fueron publicados poco antes de la muerte de Sócrates (las *Nubes* en cambio datan de 423 a.C.). El antecedente de Crates podría ser explicación bastante sin tomar en consideración este supuesto antecedente.

b) *Cratino* (c. 484-419) en sus *Panoptai* (sabelotodos) al burlarse de los filósofos anticipa la burla de Aristófanes en *Las Nubes*.

c) *Teléclides* (fl. 450-420) atribuye a Sócrates las heterodoxas producciones de Eurípides que tanto ofendían los sentimientos atenienses convencionales.

d) *Amipsias* en su *Cono*, (nombre del maestro de música de Sócrates) ataca al filósofo como un tonto que estudiaba todo menos el arte de procurarse una nueva capa, se burla de él por marchar descalzo e introduce a los *phrontistai* (los meditabundos) en clara anticipación del *phrontisterion* ("pensadero") de *Las Nubes* pero el término después cobraría dignidad y pasará a significar "lugar de meditación", "sala de estudio", y aun "monasterio".

e) *Eupolis* fue —como dice Phillipson (*TS*, p. 170)— contemporáneo, rival e imitador y acaso ocasional colaborador de Aristófanes; considera a Protágoras un blasfemo filósofo natural como más tarde Aristófanes a Sócrates en *Las Nubes* y confiesa detestar a ese charlatán y mendigo que es Sócrates al que presenta como habiéndose robado una jarra (el cargo de hurto era un recurso fácil usado frecuentemente por los autores cómicos).

Aristófanes, Las Nubes.—

Argumento — *Las Nubes* representan "el testimonio más directo y antiguo que tenemos de Sócrates" dice Tovar (*VS*, p. 23).

Estrepsiade es un campesino ahorrador a quien su matrimonio con una joven de la aristocracia sólo le ha traído disgustos, se ha endeudado por su hija y se encuentra sin saber qué hacer; por fin entra a la escuela de Sócrates convencido de que ahí aprenderá el arte de hacer triunfar la propia causa, esto es, burlar a sus acreedores. Como no obtiene éxito envía a su hijo Fidípido —en el que se ha visto una personificación de Alcibíades— quien imbuido de las supuestas enseñanzas socráticas no sólo no lo saca de apuros sino que lo antagoniza y llega a maltratarlo. Furioso Estrepsiades incendia la casa de Sócrates.

Sócrates según "Las Nubes".—Sócrates aparece dirigiendo el "pensadero" donde se enseña el Razonamiento Injusto —se respeta el hecho histórico sin embargo de que los miembros no eran discípulos sino *synontes*, compañeros o camaradas— los miembros se dedican a estudiar las cosas del Cielo y del Tártaro, esto es, se atribuyen a Sócrates estudios de ciencia natural (Aristófanes señala entre ellos el problema de medir cuantas veces en el salto de una pulga está comprendida una de sus patas).

Sócrates aparece suspendido en una canasta para tener aire puro y seco para su pensamiento, cuya naturaleza es igual a la del aire, como aparece diciendo en el diálogo. Sócrates resulta así profesando la doctrina de Diógenes de Apolonia, continuador de Anaxímenes y para quien todo era aire condensado o rarificado. Por lo demás Aristófanes lo ridiculiza por ir descalzo y llama a los socráticos almas y semicadáveres.

Interpretación.—Señala Burnet en relación con *Las Nubes* (*TP* Nos. 112 y 113) que no debemos olvidar que en su calidad de comedia *Las Nubes* constituyen una caricatura y deben interpretarse en consecuencia y añade

> Hay dos criterios para la interpretación de la comedia que con frecuencia se descuidan. En primer lugar la misma presencia de una afirmación en una comedia suministra la presunción de que no es una afirmación de hechos. La afirmación de hechos no es graciosa. Por otra parte toda afirmación de ese tipo debe tener alguna suerte de fundamento de hecho porque las ficciones que lo son completamente acerca de personas reales tampoco son graciosas.

Concluye diciéndonos que habría que preguntarse lo que debe haber sido Sócrates en aquella época para hacer posible la cari-

catura de *Las Nubes:* se trataría de una interpretación semejante a la freudiana de los sueños en que partiendo de ese como contenido manifiesto de la caricatura habría que ir al contenido latente representado por la realidad histórica del personaje.

La conclusión a la que llega Burnet es que pese a las burlas y confusiones entre un filósofo y otro habría que admitir por ejemplo —porque Platón lo confirmaría— que Sócrates se dedicó en su juventud y en su primera edad madura a la investigación de la naturaleza, Burnet no toma en consideración que los testimonios platónicos al respecto son contradictorios.

Circunstancias históricas.—Se sabe que fueron representadas en 423 a.C. cuando Sócrates tenía unos 43 años y luego de la batalla de Delion en la que el filósofo se había portado heroicamente: atractiva su persona para los comediantes ya por su físico e indumentaria, como lo señala Jaeger —para no hablar del carácter innovador de su actividad filosófica— el ataque a Sócrates en esas circunstancias que lo hicieron famoso resultaba por decirlo así punto menos que obligatorio para la comedia ática (Pero *Las Nubes* no obtienen el primer puesto aunque Aristófanes —quien triunfa en otras ocasiones— la considere su obra maestra).

El último puesto obtenido por *Las Nubes,* que fue y sigue siendo la más célebre de las comedias de Aristófanes aunque ello se deba por lo menos en parte justo a su injusto ataque a Sócrates, ha sido considerado como expresión de simpatía por Sócrates y entonces cabría considerarlo como un rechazo de la figura que ahí se ofrece del filósofo. ¿Se trató de un rechazo a la caricatura, a la exageración, pero hay que admitir un fondo de verdad histórica como entre otros piensan Burnet (cit.) y Maier (*S,* p. 158 y sgtes.)? ¿O es que ahí se confunde a Sócrates con sofistas y naturalistas porque su enseñanza se mantenía en círculos limitados como piensa Horneffer, para el cual *Las Nubes* no guardan ninguna relación con los hechos?

La respuesta a las anteriores preguntas divide a los estudiosos y con frecuencia el fondo de verdad de Aristófanes que algunos aceptan sirve para distinguir un primer Sócrates, naturalista que habría desarrollado sus actividades cuando Platón y Jenofonte eran pequeños (Platón n. *c* 429, Jenofonte *c* 430, *Las Nubes* se presentan el 423 a.C.) y "el segundo Sócrates" del testimonio platónico que declara no dedicarse a esas investigaciones. Burnet,

Angelopoulos, Winspear entre otros se cuentan entre quienes aceptan "más de un Sócrates".

El estereotipo Sócrates.—Pero ¿qué cabe apreciar en la figura de Sócrates que traza Aristófanes?

Aparece como filósofo natural y como sofista al mismo tiempo así como los miembros del "pensadero" viven en una situación de abstinencia y pobreza voluntaria, al mismo tiempo dedicados a estafar y entregados a la codicia: resultan así caracteres contradictorios en la varia descripción de Aristófanes: contradicción que nos muestra el innegable propósito de hacer reir perseguido a toda costa, en estos casos a expensas de la verdad, lo hubiese conseguido o no con *Las Nubes:* su poco éxito pudo deberse al rechazo del grosero ataque contra una figura todavía más querida que pintoresca. Pero esos rasgos contradictorios caracterizan lo que la psicología social de hoy llama estereotipo; éste por lo regular pero no necesariamente se refiere a miembros de un grupo pero hubo un estereotipo Sócrates que Aristófanes contribuye a crear y que, como recuerda Platón en la *Apología* no deja de pesar en la condena: Sócrates aparece como representante y personificación de un grupo, resulta síntesis de las nuevas ideas y las nuevas actitudes (malas para el reaccionario Aristófanes), Sócrates es sofista y naturalista al mismo tiempo porque estas dos actitudes expresan un sentimiento de innovación, así sean incompatibles entre sí son sin embargo ingredientes del estereotipo que tiene como sustento una misma carga afectiva, de rechazo en este caso como casi siempre, y no la verdad de los hechos.

Aristófanes acoge la personificación del Razonamiento Justo y el Injusto de Crates, prosigue la burla de los pensadores en Cratino, se burla de la pobreza del filósofo como lo hizo Amipsias y comete un error más grosero todavía que el de Eupolis (quien presentaba a Protágoras como filósofo natural) haciendo aparecer a Sócrates como filósofo natural y como sofista al mismo tiempo, cuando no fue ninguna de estas dos cosas, incompatibles además entre sí.

El "fondo de verdad" resultaría así infundado, en Phillipson (cit. cap. VIII) aparece por ejemplo un fondo de falsedad y sólo unas pocas afirmaciones de hecho conformes a la verdad. No cabe duda que para encontrar que del "fondo de verdad" forma parte un primer Sócrates entregado a investigaciones de filosofía de la Naturaleza, como lo quiere por ejemplo Burnet, si *Las Nubes*

nos ofrecen un cierto indicio éste no ofrece ninguna seguridad: El "primer Sócrates" resulta así y casi por excelencia uno de los aspectos característicos del problema socrático, no sólo por su importancia sino por la incertidumbre punto menos que total que lo envuelve.

Los Socráticos "Menores"

Esquines de Esfeto.—

Es mencionado por Platón (*Apol.* 33e) como un asociado de Sócrates cuya muerte presencia (*Fedón* 59b); se le llama también "el socrático" para diferenciarlo de Esquines el Orador y Panecio incluye sus diálogos socráticos entre los pocos que son legítimos con los de Platón, Jenofonte y Antístenes. Y es que Esquines gozó al parecer de la intimidad del maestro, Diógenes Laercio (II, 60) afirma que "nunca se apartó de Sócrates"; ello explica que en la antigüedad fuera considerado la fuente principal para conocer a Sócrates y fuese acusado (Diog. cit.) de haber publicado bajo su nombre diálogos que Sócrates había dejado inéditos al morir y Xantipa le entregó. Arístides (*ars rhet.,* p. 24; Dind.) ha escrito

> Se pensó que esas obras correspondían de manera tan apropiada al carácter de Sócrates que ello dio lugar a esta opinión.

Sobre sus huellas Humbert (cit. p. 9) cree que "esa anécdota inverosímil" se debería al sentimiento de que entre los allegados al maestro fue quien lo conoció más íntimamente.

Su obra.—Comprende dos juegos de siete diálogos: uno, el de los llamados acéfalos (no se sabe si por inconclusos, por no tener preámbulo o por consistir sólo en esbozos), es por lo regular considerado inauténtico. Pero hay otro juego también de siete diálogos juzgados auténticos considerados en la antigüedad fuente socrática privilegiada y de los que sólo nos han llegado fragmentos: *Milcíades, Calias, Axioco, Aspasia, Alcibíades, Telauges* y *Rinón.*

a) *El Alcibíades* guarda semejanza con el platónico que Dittmar (*Philol. Untersuch,* Nº 21, 1912, ps. 65 sgtes.) ha explicado considerando al platónico apócrifo —punto en el que no está solo—

y compuesto entre 340 y 330 por un filósofo de la Academia quien habría utilizado el de Esquines y al contrario, otras veces —Maurice Croiset por ejemplo— se ha juzgado (Plat., *Oeuvres comp.*, coll. Budé, Tomo I, ps. 49 sgtes.), que el platónico es auténtico y que ha servido de modelo al de Esquines lo mismo que al de Antístenes.

Como fuese, en el *Alcibíades* de Esquines (del que hay dos fragmentos debidos a Arístides el sofista, siglo II d.C.) Sócrates relata una conversación suya con el joven aristócrata en la cual elogia deliberadamente a Temístocles, líder de la democracia, por los celos que este dirigente provocaba en Alcibíades y manifiesta que los éxitos del gran estadista ateniense no se deben al azar sino a la ciencia política, cosa que no habría bastado sin embargo para evitarle el exilio; Alcibíades se humilla y se retira, ya ausente Sócrates dice que la caída de un hombre tan hábil se debió a que no poseía la virtud moral ni tomaba en consideración ni a su propia alma ni a los dioses (*Dittmar. Aischines von Sphettos,* Berlín, 1912, ps. 120-121).

Resulta digno de mención que Sócrates diga ahí que él cree en la posibilidad de volver mejor a otro al amarlo y estar cerca de él aunque no pudiese comunicarle ningún conocimiento específico. El diálogo mostraría por lo demás que Alcibíades no tenía una preparación en consonancia con sus ambiciones y que aunque atraído por la personalidad de Sócrates no fue en verdad su discípulo. En el *Axioco* (muy mal conocido) vuelve a aparecer Alcibíades a quien su tío (el propio Axioco) reprocha su inclinación a la embriaguez y los amores adúlteros.

b) *En Aspasia* —de la que queda un fragmento de regular extensión de una traducción hecha por Cicerón en su juventud (*Quint. Hist.* V, II, 27)— Sócrates aconseja a Calias que su hijo Hipónico sea instruido por la célebre esposa de Pericles y afirma que el mérito de una mujer es igual al de un hombre, confirmando así asertos que aparecen tanto en Aristóteles (*Pol.* A 13, 1260 a 21-23 en la única mención que ahí se hace de Sócrates) como en la *República* de Platón. (Aspasia aparece además como maestra del propio Sócrates en cuestiones de amor).

En el *Milcíades* del que Estobeo nos guarda un fragmento (II, XXXI, 23), Sócrates aparece elogiando al personaje que da nombre al diálogo del que dice que debe su perfecto equilibrio al

cuidado de su cuerpo así como de su alma: "desde su juventud había callado más que las estatuas de bronce". Por su gusto del esfuerzo y su autodominio podía triunfar de adversarios de más edad y aun de sus entrenadores a los que obedecía fielmente (obediencia que sin embargo le costó alguna vez una victoria que de otro modo le hubiese correspondido).

c) *El Telauges* del que se conservan dos cortas frases pero sobre el que hay una valiosa documentación indirecta, nos muestra un curioso elogio ambivalente por Sócrates también esta vez del personaje que da nombre al diálogo, elogio por su desdén de las convenciones y su sentido de independencia pero reprobación hacia el descuido externo en el vestir, cosa que se considera revela falta de simpatía de Esquines hacia Antístenes, de hábitos semejantes (enemistad semejante experimentaba hacia Platón).

d) *Del Rinón*, nombre de un demócrata amigo de Trasíbulo, no hay sino la glosa de una palabra, pero el título del diálogo, que difícilmente ha de corresponder a la figura de un rival si nos atenemos a lo que ocurre con los demás diálogos del autor, nos muestra muy reveladoramente en un discípulo de tan estrechos vínculos con Sócrates como Esquines simpatías hacia una destacada figura de la democracia de entonces, como vimos también en el caso de Temístocles.

e) El *Calias* habría servido según Maier (Sp. 19) como una de las fuentes del *Banquete* de Jenofonte.

Antístenes.—

Bastante mayor que Platón este socrático cuya importancia entre los discípulos de Sócrates señala Tovar (S., p. 3) había sido primero sofista lo que quizá explica en parte su extensa producción intelectual: unas 60 obras sobre las cuestiones más variadas repartidas en diez tomos.

Atraído hacia Sócrates sobre todo por la fuerza de carácter y la impasibilidad del maestro (Diog., VI, 3) lo encontramos hacia 421 a.C. (cuando ni Platón ni Jenofonte habían llegado a los diez años), formando ya parte del círculo socrático. Platón a pesar de toda su enemiga tiene que reconocer la amistad de Antístenes y Sócrates (*Fedón* 59b). Si además tenemos en cuenta la adhesión de este filósofo a Sócrates —que lo hacía llevar a sus propios discípulos a escucharlo y a recorrer así diaria-

mente los 40 estadios (unos ocho kilómetros) que separan el Pireo, donde habitaba, de Atenas— podemos apreciar que constituye una fuente por lo menos potencialmente valiosa para el conocimiento del maestro.

Antístenes trata en sus obras de temas socráticos: la virtud, la autarquía, la autonomía, la educación, aunque —como señala Tovar (cit.)— conserva preocupaciones sofísticas bien ajenas al socratismo entre ellas celebrar particularmente a Hércules como modelo ético del esfuerzo incesante (según lo había hecho Pródico de Keos).

Como fuente hay que distinguir dos aspectos en Antístenes:

a) Su propia posición en cuanto continuación de la de Sócrates e indicio acerca de ella. También por ejemplo para Antístenes la virtud es la felicidad; es ciencia y se puede enseñar; también para él la autarquía constituye un logro ético capital.

b) Las pocas informaciones sobre Sócrates que quedan de los pocos fragmentos de su extensa producción: la fama de Sócrates se difundió y atrajo a Atenas a estudiantes extranjeros, salvó a Alcibíades caído del caballo durante una batalla (que equivocadamente Antístenes señala como la de Delio, pues fue en Potidea), no muchas más.

Hay que señalar también c) el posible carácter de Antístenes como fuente de otras fuentes socráticas, así Enrique Gomperz, continuando e invirtiendo puntos de vista de Joel, quien señalaba que el Sócrates de Jenofonte era el de Antístenes, en lugar de restar crédito a éste afirmar que por ello mismo su Sócrates resulta el verdadero (*Hist. Zeitschreift,* CXXIX, 3, 1924, p. 375 y sgtes. cit. por Magalhaes *PS,* p. 216n):

> *Der geschichtliche Sokrates steht unter allen Sokratikern dem Anthisthenes am nächsten.*

Resulta por lo menos curioso señalar que Burnet y Taylor quienes en lo fundamental mantienen, como hemos podido apreciarlo, una misma posición tocante al problema socrático difieran no obstante en lo que concierne a Antístenes: Burnet concede a la posición de Joel (con la que sin embargo está en desacuerdo) que algunas de las conversaciones que narra Jenofonte pueden proceder de Antístenes (*Plato's Phaedo,* 1937, p. XXI) en tanto que Taylor escribe (*S,* p. 22n)

No hay pruebas ni parece probable que Jenofonte tuviera ocasiones particulares de comunicarse con Antístenes cuando trabajaba en la composición de sus obras "socráticas".

Aristipo.—

Nos sentimos un tanto sorprendidos al enterarnos que el hedonista de Cirene era un socrático y aun de los más leales al maestro ("desentona dentro del socratismo" escribe Tovar cit. p. 279): va a Atenas llevado por la fama de Sócrates según Esquines (Diog., II, 65) y si recibe remuneración por enseñar filosofía, con ella ayuda a Sócrates aunque a éste le desagrade: una vez su demonio le impide recibir las veinte minas que le envía Aristipo. ¿Mas cómo de Sócrates pudo derivar una filosofía del placer? Es que Aristipo acaso no llega con todo a ser un verdadero socrático por haber sido antes discípulo de Protágoras: Participa, es cierto, de la concepción según la cual la felicidad es el objetivo del hombre —como en el eudemonismo socrático— pero añade que ella se encuentra en el placer, aunque en un placer no exento de autarquía, concepto tan central en el maestro y en Antístenes el rival: para Aristipo la sabiduría consiste en dominar las pasiones y en no ser dominado por ellas, además de que, como en Sócrates, la virtud y la sabiduría (por lo demás sinónimas) incluyen la valentía (¿Qué has sacado de la filosofía? "Poder conversar con todos sin miedo", contesta).

Según Horneffer (*Der junge Platon,* ps. 88 sgtes., cit. por Tovar *VS,* p. 38) Aristipo habría sido el creador de la *diatribé* de sentido más informal y exhortatorio que los diálogos la cual resulta difícil sin embargo asimilar a "los sermones de Sócrates" como lo hace Tovar (cit.) así como inadmisible traducir por "diatriba" como lo hace García Bacca en la *Apología* (37c); Croiset en el texto francés de la Col. Budé trae *"entretiens"* (p. 167) y Azcárate "conversaciones": eran las conversaciones que se sostenían después de hablar el maestro.

Lamentablemente de esas *diatribai* (pero no "diatribas") atribuidas a Aristipo sólo se guardan unas pocas alusiones aunque constituyan otro punto de contacto entre Aristipo y Antístenes, y se difundan mucho en la antigüedad clásica, sobre todo entre los estoicos.

No obstante lo anterior debemos subrayar que de los escritos de Aristipo sólo nos han llegado una pocas líneas, y que acerca

de su producción literaria prevalece una oscuridad que difícilmente podría ser disipada: Gigon (*S*, p. 15, cit. por Tovar) se queja de la falta de una buena colección de sus escritos.

Euclides de Megara.—

Uno de los socráticos de más edad, mayor quizá incluso que Antístenes, habría conocido a Sócrates hacia el 430 a.C., por la época del nacimiento de Platón y de Jenofonte, pero no residía en Atenas sino cerca y la visitaba frecuentemente. Continuador de la eleata, su escuela se caracteriza por su dialéctica lo que explica la broma de Sócrates (Diog., II, 30): "Tú podrás hablar con sofistas, Euclides, pero no con los hombres". Diógenes Laercio trae el título de seis diálogos de Euclides: *Lamprias, Esquines, Fénix, Critón, Alcibíades* y el *Discurso sobre el Amor*. Muy poco más de ellos ha llegado hasta nosotros además de los títulos de ahí que Euclides como los demás socráticos llamados menores (con la excepción del de Esquines) sean fuente de Sócrates más que por sus testimonios por las inferencias que podemos hacer a partir de ellos sobre la posición del maestro, en este caso a partir de la doctrina megárica que Euclides representa.

APRECIACIONES SOBRE SOCRATES

Figura de las más destacadas en la historia universal, como resulta ocioso decirlo, la de Sócrates se da acompañada de una valoración abrumadoramente favorable de su persona y su enseñanza, pero no han faltado excepciones entre las cuales la más notable en los tiempos modernos es acaso la de Federico Nietzsche que en cierto sentido había iniciado Hegel y de la que hay antecedentes antiguos y medievales. Un precursor inmediato de Nietzsche fue Edelestand du Meril para quien "así una filosofía abstracta y miope" condene (a los acusadores de Sócrates) "como hombres, la historia que conoce el pasado y lo comprende los honra como atenienses. . . en el proceso. . . toda una República se defendía contra un hombre" (*Mélanges archeologiques et litteraires, Aristophane et Socrate,* París 1850, p. 195 cit. Brun, *Soc.,* ps. 109-110). Pero nos da la sensación de que se limita a repetir juicios de Hegel que señalaremos después.

a) *En la Antigüedad clásica*

Los socráticos Antístenes, Aristipo, Platón, Euclides de Megara, Fedón de Elis, Menedemo de Eretria, etc., aunque interpreten al maestro de diferente manera se hallan concordes en su admiración por él; el propio Aristipo, de quien se tiene a menudo la impresión de que se ha alejado del maestro más que los otros —el socrático "que desentona"— cuando le preguntaron cómo había muerto Sócrates responde "como yo deseo morir": no era inferior ni mucho menos a la de los demás socráticos su veneración por el maestro.

Y así como en los socráticos, en sus sucesores, en Aristóteles y en los peripatéticos —aunque en estos aparezcan notorias excepciones— lo mismo que en los continuadores postaristotélicos de los primeros socráticos: los estoicos, de los cínicos; los epicú-

reos, de los cirenaicos, y los escépticos de los megáricos incluidos los probabilistas de la Nueva Academia, todos ellos expresan rendida admiración por la figura del maestro, (admiración que por lo demás excedía de los círculos filosóficos). Explicable ese sentimiento hacia el sabio de Atenas que había declarado que jamás dejaría de filosofar, que había preferido morir antes que abandonar su misión, que así resulta el más insigne de los representantes de la fe filosófica de que habla Jaspers.

b) *La Antigüedad Cristiana y el Medievo.*—

Representativa y célebre es la posición que adopta Justino (S., II), llevado al cristianismo en parte por el platonismo, antes había pasado por el estoicismo, el peripatetismo y el pitagorismo; cristiano y filósofo como él mismo lo confiesa en relación con el Logos, tema central en su pensamiento que trata con gran originalidad, estima que antes que Cristo habían ya existido portadores del Logos como Sócrates. Sócrates había sido además el justo que sufre y padece una muerte injusta y por eso resulta una como figura laica de Jesús: Sócrates revela a los griegos lo que Cristo enseña a los bárbaros (*Primera Apología*, V, 4). Acaso en la valentía con que soportó su propio martirio, Justino tuvo como modelo e inspiración no sólo a Jesús, sino también a Sócrates, modelo también, precristiano. Como Justino, Minucio Félix —aunque pone estos juicios en boca de un pagano, Cecilio— lo llama "príncipe de la sabiduría", "modelo de los valientes" (*Octavius*, París, 1964, p. 15); San Agustín (*De vera religione*, I) señala su presentimiento del único Dios verdadero y lo considera —anticipándose a Hegel— el primer moralista; Clemente de Alejandría (*Ad graecos*, VI) se expresa en términos semejantes. Y lo mismo Orígenes y Eusebio.

Hay otros juicios: Lactancio por ejemplo (*De falsa sapientia philosophorum*, Lib. III, cap. XX) lo elogia por haberse alejado de especulaciones vedadas al hombre, aunque no le perdona (*Div. Instit.*, III, col. 296) que jure "por un perro" (probaría que no ha encontrado la religión verdadera). Pero aunque el cristianismo no siempre lo abandone, con él nacen las comparaciones en las que Sócrates pierde frente a un inocente condenado a muerte más grande que él: la muerte de Jesús es superior porque sufre más, porque no muere entre amigos sino que está solo y es cubierto de injurias, no hay el casi plácido exorcismo socrático de la

muerte por el conocimiento sino el temor humano —sí, así se trate del hombre-Dios— ante la aniquilación. Por eso con frecuencia el ateniense pierde por completo en el paralelo: Cirilo (*Contra Julianum,* Libro VI) lo considera ambicioso, libertino, vicioso, de temperamento colérico y violento, muy lejos de la dulzura evangélica; Gregorio Nacianceno se refiere también a sus costumbres disolutas (cit. Libro I, así no deje de elogiarlo). No son los únicos cristianos en emitir un juicio adverso contra el ateniense. Durante la Edad Media —como dice Trousson (cit. p. 15)— no siempre se le elogia pero no se le olvida. Jaeger nos recuerda que el Medievo lo conoce sobre todo a través de Cicerón y Aristóteles.

d) *En la Edad Moderna.—*

Vuelve a intensificarse la valoración positiva de Sócrates. "La unanimidad parece formarse de nuevo alrededor de su memoria" dice Trousson (cit. p. 15); según Jaeger (*Paideia,* II, p. 13) no es posible reducir a fórmulas todo lo que Sócrates significó para los siglos que siguieron a la Edad Media, cabe señalar que invocan su nombre las nuevas orientaciones éticas y religiosas que entonces insurgen. Con la caída de la buena conciencia medieval hacia la autoridad que corre parejas con la pérdida del prestigio de Aristóteles, Sócrates aparece como el apóstol de la libertad moral por encima de dogmas y tradiciones. Por su parte Trousson (cit.) estima que entonces debe su gloria a la filosofía, a la dialéctica más que a su calidad de mártir. Y cita al efecto juicios de Rabelais, Montaigne y Erasmo. En opinión de M. Raschini (*Interpretazione Socratische,* p. 142) a los humanistas Sócrates debía aparecérseles bajo una luz particular que por lo menos en cierta medida se contraponía al misticismo medieval y al doctrinarismo escolástico: a Aristóteles considerado el filósofo de la doctrina sucede Sócrates, el apóstol de la verdad.

Se le llega a considerar exponente de un concepto de bienaventuranza accesible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no debido a la gracia sino a la tendencia humana hacia el propio perfeccionamiento. Pero el cristianismo no lo abandona tampoco: se le necesita dentro del concepto de una religión en que a la eternidad del mensaje cristiano se añadan algunos de los rasgos más valiosos del hombre griego.

Erasmo.—En su *Convivium religiosum* trata del espíritu religioso que ha de informar al hombre, figura ahí un interlocutor que declara:

> Me parece no haber leído jamás entre los griegos cosa a la que mejor le convenga un nombre verdaderamente cristiano que a lo que Sócrates dice a Critón después de haber bebido la cicuta "No sé, dice, si el Dios aprobará nuestra obra, ciertamente estamos solícitamente preocupados de complacerlo. Tengo sin embargo la esperanza de que El tendrá por buenos nuestros esfuerzos por complacerlo".

Poco después otro interlocutor manifiesta que cuando ve hombres semejantes a duras penas se contiene de decir: *"Sancte Socrate ora pro nobis"* (*Desideri Erasmi Roterodami, Colloquia cum notis variorum*, 1729, *Convivium religiosum*, ps. 148-149). La exclamación, basada probablemente en Justino pese a la forma en que es presentada, provocaba el escándalo de Lutero; lo cierto es que el humanismo cristiano del Renacimiento está más cerca de la patrística que de la escolástica. Pero en opinión de M. Raschini (cit.) en el Renacimiento decae el interés por la comparación Sócrates-Jesús, frecuente entre los padres de la Iglesia, y se la sustituye con la tendencia a reconocer en Sócrates una humanidad tan excelsa que por ello mismo puede llamarse divina.

e) *Rousseau*.—El gran pensador francés expresa a menudo su devoción por Sócrates, lo considera entre "los sabios que han resistido el impulso a la corriente general y han escapado de caer en el vicio" y cita luego "al primero y más infortunado de ellos", luego de lo cual reproduce *in extenso* el pasaje de la *Apología* platónica (22a-e) en que Sócrates señala no haber encontrado ni en poetas ni en artistas la sabiduría que creían tener y haber descubierto así que la sabiduría de él, señalada por el Oráculo, consistía en no creer que sabía, en tanto que ellos creían saber. Añade Rousseau (*La Desigualdad entre los Hombres*, Edit. Claridad, Bs. As., p. 106):

> ¿Creeríase que si resucitase entre nosotros nuestros sabios y artistas lo harían cambiar de opinión?

Y más adelante en la misma obra (cit. p. 108):

> Entre nosotros es cierto que Sócrates no hubiese bebido la cicuta pero habría bebido en una copa más amarga aún,

> la burla insultante y el desprecio cien veces peor que la muerte.

La admiración es cierto no es tan grande en el *Emilio* (*Emile ou de l'education*, París, 1951, Libro IV, p. 379) pero es que ahí como en tantos escritos cristianos "el hijo de Sofronisco pierde en la comparación con el hijo de María": su muerte fue fácil, no hizo sino poner en lecciones esa moral que se dice que él inventó pero que otros pusieron antes en práctica: llega ahí a preguntarse Rousseau si Sócrates fue algo más que un sofista; en otros lugares prefiere incluso a Trasíbulo, el jefe demócrata que derrocó al gobierno que habían impuesto los espartanos (*Discours sur la virtu du heros*, II, 126):

> Sócrates ve y deplora las desdichas de su patria pero es a Trasíbulo a quien estaba reservado terminarlas.

No obstante lo anterior Rousseau llega a compenetrarse con el pensador de la sabiduría de la ignorancia, llega a escribir en su *Ultima Respuesta* (*Oeuv. comp.* Paris, 1959, vol. III, p. 73):

> A Sócrates le ha costado la vida el haber dicho precisamente las mismas cosas que yo.

Rousseau era un Sócrates que hasta tenía un Aristófanes, Palissot, el joven y agresivo comediógrafo enemigo de los filósofos quien sabía del punto (*Correspondence complete de Jean Jacques Rousseau. ed. Leigh*; Palissot a Jacob Vernes, 28 Dic. 1753, vol. II, p. 234):

> Estoy seguro de que se compara con Sócrates perseguido por los atenienses y juzgado en el teatro por Aristófanes.

Hume está de acuerdo con el paralelo pero no en la apreciación (*The Letters of David Hume*, vol. I, p. 530, *To the Rev. Hugh Blair*):

> Creo que Rousseau en muchas cosas se parece mucho a Sócrates: el filósofo de Ginebra parece no obstante tener más genio que el de Atenas que nunca escribió nada, y menos sociabilidad y temperamento.

No era pues cosa solamente rousseauniana la compenetración con el gran ateniense hacia el cual la admiración de Juan Jacobo aparece una y otra vez (*Discurso sobre la economía política*):

> La virtud de Sócrates es la del más sabio de los hombres.

Y en los *Fragmentos politiques* (III, 455):

> Mi alma se ennoblece y se eleva al relatar las virtudes de Sócrates.

La Ilustración.—Escribe Raymond Trousson (cit. p. 102):

> Sócrates ha conocido en el siglo XVIII una fortuna apreciable, es que él era por excelencia el ejemplo del que el siglo tenía necesidad para expresar sus luchas y sus aspiraciones.

Quizá antonomasia del aprecio hacia Sócrates por esa época sea considerarlo la más grandiosa representación de una ética autónoma —como la de Spinoza o la de Kant— en la que se obra exclusivamente en acatamiento de los preceptos de la propia conciencia.

Pero esta es una representación entre otras, lo cierto es que surgen Sócrates de todos los tipos y todas las posiciones. Sócrates resulta un precursor de la propia concepción del mundo cualquiera que ella fuese: así se reconocía la verdad de su mensaje pese al problema o por él, en la hondura de su enigmaticidad.

El panorama cambia con Nietzsche, había comenzado a cambiar con Hegel, aunque este antisocratismo reciente tiene antecedentes a veces bastantes remotos que acaso quepa resumir así:

a) *La antigua comedia* señaladamente Aristófanes con su enemiga contra filósofos, pensadores e innovadores en general, que en cierta medida parece devolverle la oración por pasiva a la condenación por Jenofonte de poetas y literatos.

b) *La acusación pública* de Anito, Melito, y Licón.

c) *La acusación de Polícrates* publicada hacia 393 a.C. y de la que quedan pocas referencias, escrita probablemente para oponerse a la glorificación póstuma de Sócrates que sigue punto menos que inmediatamente a su muerte, aunque a veces se ha visto en ella más bien un ataque contra Antístenes y otras veces hasta un mero ejercicio retórico, lo cierto es que las reservas de Sócrates ante la democracia, en segundo plano en la acusación pública pasan a estarlo en primero en la de Polícrates quien llega a decir que Sócrates era un *misodemo* que quería un tirano para

Atenas (Libanio, *Apol.*, 41, 48, 58); el escrito de Polícrates —que determina respuestas de los socráticos: Lisias, Isócrates, Jenofonte— acusa además a Sócrates de alentar a los ciudadanos a despreciar las leyes y costumbres atenienses, criticar la elección de funcionarios por sorteo, ridiculizar a los grandes poetas venerados por el pueblo, hacer aparecer que los vicios exhibidos abiertamente eran menos reprensibles que los vicios secretos, enseñar a vivir una vida ociosa, ceder a especulaciones inútiles, abstenerse de la vida pública.

d) Aristoxeno, fallido sucesor de Aristóteles en la dirección del Liceo (había sido su discípulo directo) y que aduce el testimonio de Espíntaro, su padre, quien habría sido discípulo del propio Sócrates, representa el caso más extremo de deformación de la figura del maestro al consignar acerca de él las anécdotas más calumniosas. No sólo lo presenta como colérico, usurero y sensual sino que por ejemplo atribuye a Arquelao, maestro de Sócrates, el estudio de temas de ética para restar así importancia a Sócrates (pero también escribe que Melito fue sobornado por Anito —fr. 31, FHG II— con lo cual aparecía casi imparcial en su maledicencia).

e) Ya hemos mencionado diversas expresiones de antisocratismo cristiano en la última Antigüedad y el Medievo: las opiniones de Cirilo, Gregorio Nazianceno, etc.

Hegel.—La posición de Hegel ha sufrido una evolución que va de una abierta preferencia juvenil por Sócrates frente a Jesús (Sócrates no recurría a sermones ni limitaba el número de sus amigos ni tenía ulteriores preocupaciones institucionales) en manuscritos al parecer no destinados a la publicidad (*Hegel theologische Jugendschriften*, ed. Nohl. Tubinga, 1907, ps. 33 y sgtes.), que va de dicha preferencia a una actitud más crítica la cual se ha considerado antecedente de la condenatoria de Nietzsche así como de una mayor preferencia por Jesús más tarde.

En la *Filosofía de la Historia* mantiene la valoración de juventud: Sócrates representa la interioridad, la independencia del pensamiento en sí que por fin se expresa libremente: enseña que el hombre debe buscar y hallar en sí mismo el bien y la justicia y reconocer que ese bien es universal. "Sócrates es celebrado como un maestro de moral pero deberíamos llamarlo más bien el inventor de la moralidad" (ed. Glockner, XI, p. 350).

En las *Lecciones de Historia de la Filosofía* la valoración favorable se atempera por la igualmente favorable de los atenienses que lo condenaron, escuchemos al gran pensador contemporáneo (*Lecciones de Historia de la Filosofía*, vol. II, México, 1955, ps. 78 y sgtes.).

> Al cifrar lo verdadero en las decisiones de la conciencia interior Sócrates adoptó una actitud antagónica frente a lo que el pueblo ateniense consideraba como la justicia y la verdad, la acusación contra él fue pues una acusación justa.

Y más adelante (pág. 90):

> No es posible tampoco desestimar la acusación de haber destruido las buenas relaciones entre padres e hijos.
> No cabe duda que el demonio socrático venía a ser una divinidad nueva, exponía la religión imperante "a los peligros de la arbitrariedad subjetiva" por ello la introducción de una nueva divinidad en la que se erigía como principio la propia conciencia y que incitaba a la desobediencia constituía necesariamente un crimen.

No obstante (pág. 95):

> Sócrates no deja de ser el héroe... que proclama... con plena conciencia de lo que hace, el principio superior del espíritu.

Págs. 95-96:

> El pueblo de Atenas estaba pues no sólo en su derecho sino que tenía incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver necesariamente en este principio un crimen; tal es siempre la posición y el destino de los héroes en la historia universal: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen pues como la violencia que infringe la ley. Perecen en lo individual; pero perece solamente el individuo, no el principio en él encarnado que la pena impuesta a él no alcanza a destruir. En el caso de Sócrates... se elimina la forma falsa de la individualidad y además violentamente mediante un castigo, pero el principio mismo se abre paso si bien en otra forma y se eleva a principio del Espíritu del Mundo.

Págs. 96-97:

Lo que no quita que el principio superior se manifieste y actúe de modo ruinoso y desintegrador ahí donde no aparece unido a lo sustancial del pueblo, dice Hegel después,

> los grandes hombres cuando verdaderamente lo son asumen sus culpas y no rehuyen los grandes conflictos. Por eso Cristo renunció a su individualidad para que la gran causa por él personificada triunfase y prevaleciese.

> En la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y morales que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes igualmente legítimos y morales es precisamente lo que la muerte de Sócrates nos revela.

Pág. 98:

> Los poderes de la libertad objetiva y la libertad subjetiva... son los que se enfrentan y chocan en la vida de Sócrates y en su filosofía.

Nietzsche.—Nietzsche consideraba como fuerzas rectoras de la vida y de toda cultura auténtica lo apolíneo, perfección escultórica, escultura, ensueño, belleza de formas, apariencia, luz, principio de individuación pues lo es de las formas, y lo dionisiaco: embriaguez creadora, música, fuerza vital que destruye formas, vida, reconciliación con la naturaleza: Habían logrado un admirable equilibrio en época de los presocráticos pero Sócrates —"el enemigo de Dionisios"— otorga predominio al elemento apolíneo racional con lo cual no sólo destruye la armoniosa tensión heracliteana con el elemento dionisiaco sino también al propio elemento apolíneo que decae, degenera y se convierte en racionalismo, moralismo, escolasticismo, intelectualismo, que rompe la unidad alma-cuerpo: Sócrates es símbolo pero símbolo de decadencia, de razón y ciencia enemigas de la vida. Según Nietzsche si el cristianismo lo acogió es porque representa la mayor cantidad de vida compatible con el cristianismo: casi nada. Razón en Sócrates y noble instinto en los nobles atenienses. Sócrates representa la Lógica, la lógica de la razón venciendo a la vida: la decadencia.

Pero hay que poner de relieve que la notoria excepción de Nietzsche, no sólo algunas veces no se ha interpretado así (Kaufmann, *Nietzsche's admiration for Sociates, Journ. Hist. Ideas.*, IX, 4, 1948, ps. 472-91) verdad que en insólita interpretación de la

insólita de Nietzsche sobre Sócrates, sino que Nietzsche se basa no tanto y no sólo en los enemigos de Sócrates en la antigüedad —a quienes por lo demás presta inmerecida atención— sino sobre todo en el testimonio de Aristóteles sobre un Sócrates padre de la inducción, del concepto, de la definición, esto es, terriblemente prearistotélico e intelectualista: el Sócrates que continúa con Platón y Aristóteles y no el Sócrates que fué. Maier con su valiosa eliminación del testimonio de Aristóteles no había escrito todavía su *Sócrates* (1913, Nietzsche pierde la razón en Turín en 1888, muere en 1900).

Kierkegaard.—Un Sócrates poco o nada aristotélico e intelectualista es en cambio el de Kierkegaard (*Post-scriptum* a las *miettes Philosophiques en Kierkegaard, L'existence,* París, ps. 59-66):

> Como la subjetividad, la continuidad son la verdad, ésta, considerada objetivamente es la paradoja, en cuanto la verdad es objetivamente la paradoja ésta muestra bien que la subjetividad es la verdad porque la objetividad rechaza y el retroceso así provocado da y mide la tensión de la interioridad, la cual es justamente la verdad.

Pero la realidad eterna y esencial no es absoluto en sí misma la paradoja sino que pasa a serlo por su contacto con un existente.

> La ignorancia socrática es un modo de expresar la incertidumbre objetiva; la interioridad del existente es la verdad... Sócrates subraya esencialmente la existencia en tanto que Platón olvidando este punto se pierde en la especulación.
> El conocedor es esencialmente *integer*; para el conocimiento de la verdad eterna no tiene otro obstáculo o materia de error que el hecho de su existencia y esta inadecuación es para él de importancia tan capital y decisiva que equivale a decir que existir, que el trabajo de interiorización en y por el hecho de existir, es la verdad.

Si Sócrates es el gran desconocido es porque el existente es profundamente incognoscible, como dice Jean Brun (Socrate², 1963, p. 46) glosando a Kierkegaard:

> La incertidumbre histórica en que estamos frente a Sócrates sólo es en el fondo la contrapartida de esta incertidumbre en que estaba Sócrates frente a toda objetividad. Esta in-

> certidumbre traduce... la pasión de una interioridad que trata de conocerse a sí misma... como una reflexión sobre aquello que en la interioridad se abre a lo que la desborda.

Heidegger después de una preferencia por los presocráticos frente a Sócrates debida acaso a influencia de Nietzsche ha pasado a una apreciación más cercana a la de Kierkegaard.

La expresa en *Was Heisst Denken?* (p. 52) luego de caracterizar lo más digno de ser pensado (*das Bendenklichste,* otro nombre de lo que es, de "el Ser", que caracteriza como aquello que nos vuelve las espaldas. *¿Que significa pensar?,* Bs. Aires, 1958, trad. Kahneman, p. 22) que es más, les vuelve las espaldas a los hombres desde siempre. Añade luego (WHD, p. 51):

Mas lo que se retira de tal modo retiene y despliega su propia e incomparable cercanía.

> Si nos relacionamos con lo que se retira entonces nos hallamos por ello en la atracción hacia él en la enigmática y por ello mudable cercanía de la palabra que nos dirige. Cuando un hombre se halla deliberadamente en esta atracción entonces él piensa... Sócrates durante toda su vida, hasta en su muerte, no hizo otra cosa que colocarse en la corriente de esta atracción y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Por eso no escribió nada. Porque quien partiendo del pensar comienza a escribir tiene indudablemente que parecerse a un hombre que busca refugio ante una corriente que lo atrae con excesiva fuerza.

Fugitivos pese a su grandeza los grandes pensadores de Occidente que vinieron después: "El pensar ingresó en la Literatura".

LA APOLOGIA PLATONICA DE SOCRATES

Generalidades

El término.—

De *apologéin* y *apologeisthai*, inicialmente con el sentido de narrar, a secas, y luego decir algo a modo de defensa, alegar, *apología* quería decir pues justificación, defensa y aun excusa más bien que "apología", alabanza, de ahí que con cierta frecuencia y con bastante razón el título se traduzca al castellano como "defensa".

Esto podemos apreciarlo por ejemplo en los títulos de dos obras de Gorgías, el longevo sofista contemporáneo de Sócrates (DK, 11a):

Tou autóu hypér Palamedous apología

que comienza diciendo:

He men kategoría kai he apología krisis ou perí thanatóu (gignesthai)

La acusación y la defensa constituyen una decisión que no alcanza a la muerte.

Donde el término es contrastado con *kategoría,* "acusación" en una producción de tema jurídico: la traducción de Untersteiner (*Sofisti,* Vol. II, p. 113) es *"difesa",* defensa, y cosa semejante sucede con Dupreel (S, p. 61): *defense.*

La *apología* de Palamedes es la defensa de Palamedes. Esto puede corroborarse indirectamente con otro título del propio Gorgías: el elogio de Elena, *Helenes egkomion* para el que el gran sofista no usa la palabra *apología.* Ello no obstante que según juicio de Isócrates (Hel. 14) aquí también se trata de una *apología* es decir, de una defensa de Elena contra las al aparecer más que justificadas acusaciones que se formulaban contra ella.

La *apología* platónica trata pues de una defensa, de la que hace Sócrates ante el Tribunal en vista de la acusación presentada contra él. Aunque Stefanini diga (P, p. 24) que es una apología que Sócrates hace de sí frente a los jueces pero también la que Platón hace de Sócrates, también doble: ante sus conciudadanos y ante sí mismo.

"Apología".—

No es la platónica la única obra con este título y este mismo tema, las otras importantes son:

a) *La de Jenofonte*, de dudosa autenticidad, en relación con la cual hay también el problema de saber si es anterior a la platónica —como lo estima la mayoría de las autoridades— o no.

b) *La de Lisias* (c 459-480) el más brillante abogado de la época, notable orador presente en el *Fedro* platónico quien sin embargo (por ser meteco) no podía aparecer personalmente en los tribunales. Diógenes Laercio trae la historia de que le presentó esta defensa a Sócrates para que se la aprendiese de memoria —como se acostumbraba— y la recitara en su momento, a lo cual Sócrates respondió (Diog., II, 40):

La pieza es buena pero no me conviene a mí.

Como Diógenes añade, se trataba de una producción más bien jurídica que filosófica, esto es, contenía súplicas, promesas de enmienda, retractaciones, etc. Lisias habría preguntado cómo es que no le convenía si era buena y Sócrates habría contestado:

> ¿No puede haber vestidos y calzados ricos y no resultar adecuados para mí?

Tovar (S, p. 345-46) rechaza la anécdota que dice se funda en la existencia de esta *Apología* de Lisias que circuló "cuando ya había pasado todo". Según Joel (EXS, I, p. 461) a quien en verdad defendió Lisias fue a Antístenes porque éste fue en el fondo el verdaderamente acusado por Polícrates.

c) *La de Libanio*, escrita varios siglos más tarde, probablemente poco después del 362 de la era cristiana. Se supone que este autor no sólo utilizó a Platón y Jenofonte para componer su obra sino que recurrió a la literatura perdida. Contra quienes creen que Libanio repite a Lisias, priman los que consideran

que responde a Polícrates —para la reconstrucción de cuya acusación es fuente valiosa— de manera más independiente.

d) *La de Teodecto* (c 375-354 a.C.) orador y poeta, discípulo de Platón y Aristóteles, establecido en Atenas.

e) *La de Demetrio Falereo* (350 a.C.) escritor y político ateniense, pensador peripatético de cierta importancia, autor no sólo de una *Apología de Sócrates* sino de un *Sócrates.*

¿No es un diálogo?

Después de haberse señalado hasta la saciedad que la *Apología* no es un diálogo —como no lo son las epístolas, como apenas lo son las *Leyes*— se ha pasado a poner de relieve que en cierta forma lo es: entre Sócrates y los jueces: aunque estos permanezcan en silencio están ahí presentes configurando la situación vital y humana en que se produce el diálogo, ello aparte de que continene (24c-27c) un breve diálogo entre Sócrates y Melito en que el maestro aparece formulando diversas preguntas que dejan en ridículo al mozalbete.

Autenticidad.—

Parece extraño en obra tan celebérrima pero no ha dejado de suscitarse el problema, así G. A. Ast (*Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1916), quien no dejó de tener seguidores, sostuvo la inautenticidad aduciendo entre otras las siguientes razones:

a) Resulta indigna de Platón pues carece de la verdadera ironía platónica y de una "armonía intrínseca de sentimientos". Grote (*Plato and the other companions of Socrates,* Londres, 1867) sostiene sin embargo que resulta excesivamente aventurado encarar el problema de la autenticidad a base de razones puramente subjetivas como armonía de sentimiento, etc., así podría impugnarse cualquiera de las obras platónicas por bien establecida que pueda estar su autenticidad.

b) *La Apología* no contiene la teoría de las ideas. (Pero —cabe replicar— ésta corresponde a un momento posterior del pensamiento platónico).

c) Cosa semejante puede decirse de la doctrina de la inmortalidad que si bien no es excluida no es tampoco afirmada en la *Apología,* a diferencia de lo que ocurre en el *Fedón* cuyo carácter platónico resulta indiscutible.

La explicación más simple es la misma que para el argumento anterior, para la ausente teoría de las ideas: la inmortalidad correspondería a una etapa siguiente del pensamiento platónico, ya propiamente platónica (pues las doctrinas del Sócrates del *Fedón* son platónicas) en tanto que en la *Apología* se trata de la posición de Sócrates. ¿Por qué Ast no tuvo en cuenta lo anterior? Publicada en 1816 su *Vida y escritos de Platón*, estaba todavía bajo la influencia de Schleiermacher quien no había tenido en cuenta ni la evolución ni distintas etapas del pensamiento platónico ni por tanto la existencia de un primer período, el socrático, tesis que ha de informar en cambio la obra de Hermann sobre *Historia y Sistema de la Filosofía Platónica*, publicada en 1839. El momento de composición de la obra de Ast explica pues buena parte de sus deleznables argumentaciones: faltaba todavía más de medio siglo para la obra de Lutoslawski. Según Ast los primeros diálogos platónicos eran en este orden: 1º *Protágoras* (en decoroso error; no es probablemente la primera pero hoy se admite que es de las primeras, que es del período socrático), 2º *Fedro* (con notoria influencia de Schleiermacher en lo que hoy se sabe es un error manifiesto), 3º *Gorgías*, 4º *Fedón*: por lo regular las autoridades no creen que estas tres últimas obras —en las que Platón sustenta la teoría de las ideas y la doctrina de la inmortalidad del alma— estén entre las primeras de Platón.

También se ha sostenido que en lo que va de las circunstancias de la *Apología* (el proceso) a las de *Fedón* (las semanas y los momentos inmediatamente anteriores a la muerte) transcurrieron 30 días que podrían haber llevado a Sócrates a la creencia en la inmortalidad con la que además podía consolar a sus afligidos amigos y discípulos.

d) También se dice que en la *Apología* de Jenofonte —considerada a veces posterior a la de Platón— se afirma que nadie antes había puesto de relieve la indiferencia de Sócrates ante la muerte, punto suficientemente considerado en la *Apología* de Platón. Cabe replicar que aun dejando de lado el problema de la autenticidad de la *Apología* de Jenofonte (hoy rechazada por muchas autoridades), se puede destacar que la mayoría de quienes la aceptan la consideran anterior a la de Platón. En todo caso, de no ser anterior y ser auténtica, la afirmación podría entenderse en el sentido de que Platón no destacó lo bastante esa indiferencia ni lo hizo desde el punto de vista que Jenofonte consideraba adecuado.

Nos parece que cabe concluir con Teodoro Gomperz (PG, vol. II, pp. 295) que la *Apología* de Platón está al abrigo de cualquier sospecha contra su autenticidad.

¿Fue la primera obra que Platón escribió?.—

Aunque no cabe negar que se encuentra dentro de las primeras producciones de Platón se discute si fue o no la primera: Lutoslawski, Ueberweg, Geffken, Stefanini y Robin se inclinan por la afirmativa, no así Ritter, Friedländer, Willamowitz, Rivaud; tampoco es el criterio que ha primado en la Col. Budé. El punto se relaciona con el de si hubo diálogos platónicos escritos en vida de Sócrates. Ritter por ejemplo (*Untersuchungen über Plato, die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften, Stuttgart,* 1886) señala al efecto el *Laques,* los *Hipías,* el *Carmides,* el *Protágoras,* y aun el *Eutidemo* y el *Cratilo;* Wilamowitz menciona —como hemos viso— el *Ion,* el *Hipías Menor* y el *Protágoras.* Con Pohlenz, quien se ha opuesto enérgicamente a esta posibilidad, coinciden en cambio Bruns, Raeder, Von Arnim, Maier y Taylor. Por su parte Stefanini encuentra críticas de Sócrates por Platón en los mencionados diálogos la cual juzga difícil por la escasa edad de Platón entonces —menos de 27 años— y en todo caso poco probable por su adhesión personal a Sócrates: no se habría apresurado a fijar por escrito el disentimiento que, según Stefanini, Platón expresa en esos diálogos hacia el filósofo del conocimiento de sí mismo.

En favor de la primacía cronológica de la *Apología* hay que destacar —junto a los resultados de la investigación estilométrica de Lutoslawski— la consideración de que después de la muerte del maestro, Platón debió haber reconocido la necesidad de una obra como la *Apología,* homenaje directo y defensa cuya urgencia debió sentir entonces Platón mucho más que ese otro homenaje que no dejan de ser los diálogos del período socrático y los diálogos platónicos en general que, como se sabe, con magras excepciones —sólo *Las Leyes* lo son por completo— tienen en Sócrates su personaje casi siempre el central.

Lugar y fecha de composición.—

Muerto Sócrates en 399 a.C., Platón se dirige a Megara donde estaba Euclides, discípulo de Sócrates de los de mayor edad y que dirigía una Escuela, la cual puede haber contribuido a que Platón concibiese el proyecto de su Academia así como haber

servido de medio de la influencia eleata sobre él, aunque Robin escriba (P, p. 4) que la influencia de la estancia megárica sobre Platón no puede conjeturarse sin temeridad. No se conoce la duración de dicha estancia —a veces se señalan tres años— ni se sabe si emprende directamente desde ahí sus viajes a Egipto y Cirene, antes de regresar a Atenas, probablemente en 396 o 395 a.C.

La *Apología* puede haberse comenzado quizá (y no sólo haberse concebido) desde la época de la estancia en Megara o durante los viajes por Egipto y Cirene o aun hacia la época del regreso a Atenas en 396-395 a.C.

Inciertos los lugares en que estaba Platón por aquellos años, resulta aventurado querer precisar dónde fue compuesta. Resulta algo más fácil el cuándo, hacia 396 probablemente como *terminus ad quem.*

Croiset contra Croiset.—El traductor de la *Apología* para la colección Budé nos dice (Vol. I, p. 5) que:

> Una serie de diálogos comenzada verosímilmente desde el tiempo de su estancia en Megara aparece entonces. . . citemos en particular la *Apología* de Sócrates. . .

Pero en otra parte de ese mismo volumen expresa, luego de referirse a la permanencia de Platón en ese lugar (p. 132):

> Es del todo inverosímil que la *Apología* haya sido escrita en ese momento.

Se refiere al estado de ánimo de Platón aunque cabría rearguir que difícilmente puede haber pensado entonces en otra cosa que en Sócrates y en las circunstancias de su muerte.

Historicidad de la Apología.—

No habiendo mayores problemas de autenticidad por lo insólita que hoy resulta la posición de Ast y sus seguidores, hay en cambio que resolver el problema de la historicidad, de hasta qué punto corresponde a lo que ocurrió efectivamente durante el juicio a Sócrates. Podemos resumir las posiciones al respecto en las cuatro siguientes:

a) Aunque también una posición casi hipotética hoy, cabe mencionar la de que constituye reproducción exacta, versión

punto menos que literal de lo ocurrido durante el proceso. Y tiene apenas representantes ahora porque se sabe que fue escrita varios años después de la muerte de Sócrates, por un Platón que aunque presente en el proceso resulta muy poco probable que tomara apuntes escritos de los discursos de Sócrates y de lo que estaba ocurriendo entonces.

b) Son más los autores que continúan a Dionisio de Halicarnaso quien negaba que la *Apología* constituyese una versión exacta o siquiera aproximada de lo que sucedió durante el proceso: se trataba simplemente de un panegírico bajo la forma de una defensa *egkomion en apologías schemati*. Autores contemporáneos han retomado este punto de vista así Murray (*History of ancient Greek Literature*, Londres, 1897): "Por supuesto que la *Apología* platónica es ficción". Antes que él Schanz (*Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschem kommentar*, vol. III, Leipzig, 1893), Döring, *Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem* (Munich, 1895), Joel (EXS, Berlín, 1893-1901). Dupreel (*La légende socratique et les sources de Platón*, ps. 425-26) llega como es sabido a sostener que la *Apología* lo mismo que la propia figura de Sócrates es una creación de la dialéctica y la retórica de Platón. Esta posición de rechazo de la *Apología* como fuente se da por lo regular como integrante de una actitud más general: de la preferencia por Jenofonte o bien, como en el caso de Dupreel, acompaña al insólito rechazo de la propia existencia histórica de Sócrates.

En cuanto a los argumentos en contra de la *Apología* a veces como señala Phillipson (cit. p. 19) se concede excesiva importancia al análisis exhaustivo de algunos puntos que no la tienen, a veces se habla del estilo de la obra semejante al de otras producciones platónicas ya del período propiamente platónico como pongamos por caso la *República* (lo que probaría que son tan poco socráticas como ésta) pero, como señala el mismo Phillipson, el argumento vale en todo caso contra la literalidad de la versión, no contra su historicidad fundamental.

c) Puede considerársela una mezcla de verdad y ficción. La tesis así enunciada deja intacto el problema de demarcar lo que hay de una y otra.

d) La posición más acertada es al parecer la que considera la *Apología* platónica históricamente verdadera en lo fundamental. Participan de este punto de vista una mayoría de autoridades

de las más destacadas: Schleiermacher, Zeller, Ueberweg, Gomperz, Maier, Taylor, Stefanini, Robin; al respecto Taylor (*Plato*, Londres, 1926, 156) nos dice:

> no tenemos ningún derecho para suponer que el proceso de revisión y embellecimiento involucrarse alguna falsificación de los hechos fundamentales.

Maier aunque reconoce (*S*, p. 104) que la *Apología* "no es un documento histórico" ni (cit. p. 106) la "arenga judicial de Sócrates" sino más bien "un manifiesto que Platón dirige a los atenienses en nombre de la comunidad socrática", proclama que es (con el *Critón,* su apéndice) la fuente fundamental para el conocimiento de Sócrates a la que sirven de complemento 7 diálogos socráticos de Platón y testimonios de otros autores entre los cuales no se encuentra ciertamente Aristóteles. Robin dice (*P*, p. 29) que se trata de una defensa, de la que casi no cabe dudar que sea una composición libre. Según Stefanini (P, vol. I, pp. 25) la *Apología* constituye "una variación platónica sobre algunos de los principales temas de la histórica autodefensa".

Estructura de la Apología

Partes.—Se la puede considerar dividida en tres partes correspondientes a los tres discursos de Sócrates: el primero que precede a la deliberación de los jueces sobre la inocencia o culpabilidad de Sócrates, esto es, la *Defensa* propiamente tal, la parte más extensa e importante (17a-35e), luego el segundo discurso (35e) después de declarada la culpabilidad y por último el tercer discurso, luego de la sentencia de muerte (38c-42a).

1) El primer discurso que, por decirlo así, constituye una como defensa del nombre "defensa", de la obra, adecuada traducción de *apología* según vimos, puede subdividirse a su vez en tres partes: a) el exordio (17a-18a) en que Sócrates dice que sus acusadores han hablado con tanta persuación que casi lo han convencido a él mismo, b) la clasificación de los acusadores (18a-19a) luego de la cual se presentan y se responden primero las antiguas acusaciones (19a) y luego las que provocaron inmediatamente el proceso (24b, y c) la defensa propiamente tal (28a-35e).

2) El segundo discurso (35e-38b) que cabe a su vez descomponer en a) consideraciones sobre el juicio (35e), b) examen

de diversas penas posibles (36b), y c) contrapropuesta de Sócrates (38b).

3) El tercer discurso, luego de la condena a muerte (38c-42a), el más criticado en lo que se refiere a la historicidad porque el derecho procesal imperante en Atenas en aquella época no concedía al acusado oportunidad de hablar en ese momento aunque algunas autoridades como Menzel (*Untersuchungen zum Sokrates-prozess, Sitz. Wien Akad.* 1903) deseosas de salvar la historicidad nos dicen que Sócrates pronunció este tercer discurso cuando el tribunal se disolvía. Humbert (SPS, p. 60) encuentra que esto no resulta imposible de admitir: era un tribunal "compacto" compuesto por 500 locuaces atenienses y el condenado no era conducido a prisión inmediatamente como en los actuales formalismos procesales.

El tercer discurso puede también subdividirse en a) palabras a quienes lo condenaron (38c), b) palabras a quienes lo absolvieron (39c), y c) despedida (41e-42a). Escribe Stefanini (P, I, p. LXXXIXn) que el uso del diálogo era tan normal para el Platón de este primer período que en la *Apología* el autor no interviene para relatar lo que más se desea saber, esto es, el resultado de la votación y el tenor de la sentencia; los que hay que adivinar a través de las palabras de Sócrates. Así en el relato de la *Apología* los discursos no aparecen separados por los acontecimientos —las votaciones— que los habrían dividido en la realidad. La separación entre los discursos no resulta así tan nítida, no excluye ciertas diferencias aunque relativamente pequeñas entre los estudiosos (así el segundo discurso termina en 39b y el tercero comienza en 39c según García Bacca en su traducción de la colección de la U.N.A.M. en tanto que según Croiset en la col. Budé (Vol. I, p. 165) —a quien hemos seguido— el segundo discurso termina en 38b y el tercero comienza en 38c).

El Primer discurso

a) *El exordio* (17a-18a).—

Primeras palabras.—Comienza socráticamente Sócrates su primer discurso diciendo al dirigirse a los atenienses que no sabe qué impresión habrán causado en ellos sus acusadores. Han hablado tan persuasivamente —dice— que él mismo se ha olvidado de quién es.

La verdad.—Pero no han dicho una sola palabra que sea verdad. De todas las calumnias la que más lo ha sorprendido es la prevención para no ser seducidos por su elocuencia —dice con modestia Sócrates— arriesgándose a un mentís inmediato luego de que lo escuchen. Salvo —añade— que llamen elocuente al que dice la verdad. Porque "vais a saber de mi boca la pura verdad" "en un lenguaje sencillo y espontáneo". Como si fuese un extranjero que hablase otra lengua así va a hablar él, extraño al lenguaje de los tribunales en los que aparece por primera vez en sus 70 años.

Es que Sócrates, como Jesús, representa la verdad frente al poder político ni siquiera necesariamente despótico; ambos dicen la verdad y dicen que la dicen, así Jesús (Juan, VIII, 40):

> Empero ahora procuráis matarme, hombre que os ha dicho la verdad.

Sócrates habla espontáneamente: no sólo no acepta la defensa que le había preparado Lisias sino que tampoco recita una defensa compuesta por él mismo que se hubiese aprendido de memoria, como los apóstoles a los que Jesús había dicho que no se preocupasen por lo que debían decir cuando fuesen arrestados. Además, en los acusadores de Sócrates como en el espíritu del mal según palabras que Jesús pronuncia inmediatamente después del pasaje citado, aparece la vinculación gandhiana entre mentira y violencia homicida (Juan, VIII, 44):

> El, homicida ha sido desde el principio y no permaneció en la verdad porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira de suyo habla pues es mentiroso y padre de mentira.

b) *Las clases de acusadores* (18a-19a).—

Sócrates distingue:

1) Los primeros acusadores que vienen actuando de tiempo atrás, grupo numeroso e innominado, movido por celos o maldad. Sócrates afirma que no ha podido averiguar sus nombres, apenas si cabe señalar al efecto —dice (18d)— a "un cierto comediógrafo" (esto es, Aristófanes, a quien llama por su nombre poco después, 19c).

No son pues los comediógrafos solamente aunque como hemos visto, con los antecedentes de Crates y Cratino —que atacaron

en escena a los filósofos— Teléclides, Amipsias y Eupolis se burlaron en la escena de Sócrates o lo combatieron. Se trata de algo más general pues los comediógrafos acogieron y al mismo tiempo provocaron e incrementaron la actitud de desconfianza y sospecha ante el intelectual (que hace que según lo anota Ortega, en España, país del Mediodía de Europa como Grecia, se considere a los intelectuales "un poco chiflados", desconfianza que se traduce con frecuencia en interpretaciones pueriles y absurdas sobre lo que piensan y lo que hacen). Los comediógrafos con la licencia sólita en su profesión acogieron y contribuyeron a plasmar por una parte y provocaron y aumentaron por otra los estereotipos "meteorólogo" y "sofista" que aunque contradictorios entre sí encontraron ambos su injustificada antonomasia en Sócrates. Se trataba de una acusación anterior, mucho más reiterada, dirigida contra un ausente que nadie defendía, por ello mucho más peligrosa que la de Anito y sus cómplices —y eso que estos son también temibles añade Sócrates (19b)— y mucho más peligrosa también porque actuó persuasivamente sobre los atenienses que ahora lo están juzgando, en aquella edad —niñez o adolescencia— en que se es más crédulo. No resulta fácil arrancar en breve tiempo una antigua calumnia que ha echado raíces. Sin embargo "sea lo que los dioses quieran", dice.

Figura luego la acusación de "Anito y sus cómplices", esto es, Melito, quién la presentó por escrito, y Licón.

1) *La antigua acusación.*—

Si se presentara como una acusación en regla —expresa Sócrates— ella contendría estos tres puntos (19b):

Sócrates es culpable.

o) Se extralimita (*periergázetai*) en su indagación de lo que ocurre bajo la tierra y en el cielo.

El Liddel trae (tomando como ejemplo este mismo pasaje) *to take more pains than enough about a thing, to waste one's labour on it*, algo así como "afanarse" pero también entrometerse, observar indiscretamente, como prefieren García Bacca y Croiset respectivamente. "Por una curiosidad criminal" trae Azcárate extralimitándose quizá en su traducción. Por su parte en Phillipson (cit. p. 293) leemos simplemente *Sócrates is. . . a curious person* en su indagación de lo que ocurre bajo la tierra y en el cielo.

oo) Hace buena la mala causa, como segundo punto.
ooo) Enseña a otros a hacer lo mismo.

En su formulación de la acusación contra él, Sócrates no menciona "el carácter remunerado" de su enseñanza que sin embargo ha de considerar después en su respuesta por habérselo atribuido también Aristófanes.

Respuesta de Sócrates al primer cargo.—

o) En respuesta el filósofo (19d) toma como testigo a la mayoría de los jueces, que lo ha oído discurrir, dice, y les pregunta si uno solo de ellos lo ha oído disertar, por poco que fuese, sobre tales asuntos. No porque él desprecie esos asuntos sino que no se ha metido en ellos.

El cargo era mucho más grave de lo que parece porque hay la convicción de que los entregados a tales investigaciones no creen en los dioses, dice Sócrates (18c). Y el decreto de Diopites de 431 disponía el enjuiciamiento de los que no reconocían la existencia de los dioses o enseñaban doctrinas relativas a los fenómenos celestes contrarias a la creencia establecida en los dioses. El cargo resulta más grave todavía porque como lo señala Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua* la ley era parte de la religión en los pueblos primitivos incluso todavía los griegos: la impiedad resultaba no sólo un delito entre tantos sino traición de Estado.

Si aceptamos la historicidad y literalidad de la afirmación de Sócrates en este lugar (*Apol.*, 19c-d) cae la tesis de la existencia de un primer Sócrates —discípulo de Arquelao a su vez discípulo de Anaxágoras— que también se habría dedicado a filosofía de la naturaleza, tesis que entre otros sustentan Burnet, Winspear y Angelopoulos (quien llega a admitir no sólo dos sino "varios Sócrates").

¿Estaba exagerando Sócrates —o Platón— para los efectos de una mejor defensa? Así lo cree por ejemplo Tovar (cit. p. 347) quien pregunta ¿Cómo vamos a negar algo de verdad a la caricatura aristofanesca? y estima que si Platón exagera es porque quiere olvidar al Sócrates "de los tiempos de Arquelao".

El "Sócrates de los tiempos de Arquelao", el investigador de la filosofía de la naturaleza combatido por Aristófanes en *Las*

Nubes (representadas en 423 a.C.), de haber existido no pudo ser conocido directamente por Platón ni Jenofonte quienes contaban unos 6 ó 7 años cuando la obra fue presentada y entraron en contacto con el Sócrates maduro mucho después. Platón puede no estar exagerando sino basándose exclusivamente en sus propios recuerdos al negar que hubiese habido un Sócrates meteorólogo como Anaxágoras. Pero éste no nos parece ser el punto principal: si el discurso de defensa es el histórico en esta parte, resulta imposible suponer que Sócrates haya lanzado esa conminación exponiéndose a un desmentido de los jueces con las gravísimas consecuencias que ello le hubiera acarreado. Bastaba que un solo miembro del multitudinario jurado lo hubiese escuchado tratar en su juventud de problemas físicos y meteorológicos para que hubiese sido desmentido, él, que había comenzado su elocución afirmando que sólo diría la verdad.

Platón contra Platón.—Podría sin embargo haber sido desmentido si concediéramos valor histórico al *Fedón* (96a):

> Escucha pues la exposición: pues yo cuando era joven ¡Oh Cebes! —dijo Sócrates— era maravillosa la pasión que ponía en este género de saber al que se denomina investigación de la naturaleza. Lo encontraba en efecto de incomparable esplendor.

¿Platón o Platón? ¿La *Apología* (19d) o el *Fedón* (96a)? ¿No efectuó Sócrates esas investigaciones o las efectuó? ¿O bien, en esto "precartesiano", poco o nada Sócrates, se puso una máscara ante los jueces presentándose como totalmente alejado, durante toda su vida de las investigaciones sobre la naturaleza para eludir la acusación? ¿O es que esas investigaciones las emprendió sólo muy joven cuando era seguidor de Arquelao —lo fue desde los 17 años— y dentro de la escuela de éste, de modo que nunca llegó a disertar sobre ellas ya que sólo las trató con el maestro entonces y solo o en todo caso en el grupo reducido de los discípulos?

Aunque de esta manera también se evita el cuadro de un Sócrates que falta a la verdad para salvarse y superar la contradicción entre los dos pasajes platónicos citados, no cabe duda que la cuestión por otra parte nos lleva a la historicidad de la *Apología* y a la del *Fedón*. Si opinamos en favor de una historicidad fundamental en la primera ¿aceptamos que éste, concerniente a una grave cuestión de hecho y tan específica, es de los

puntos modificados o añadidos por Platón? ¿o es más bien la contraposición entre los pasajes de las dos producciones platónicas la que tenemos que decidir en base a la falta de historicidad de uno de ellos?

Por resultar una reliquia histórica la posible impugnación de la *Apología* como fuente socrática según hemos visto, el problema se circunscribiría al *Fedón:* ¿podemos confiar en él como fuente para conocer a Sócrates?

1) No sólo es posterior en la ordenación de Lutoslawski al *Menón* (que ocupa el 7º lugar) sino que, como ocupa el lugar 12 es posterior también al *Eutidemo*, al *Gorgias*, al *Cratilo* y al *Banquete*. Su afinidad relativa con las Leyes es 0.21 en tanto que la del *Menón* es 0.08.

2) Si se compara ya no con la *Apología* sino siempre con el *Menón* coinciden con Lutoslawski en considerarlo posterior autoridades como Ueberweg-Praechter, Ritter, la Col. Budé, Friedländer, Wilamowitz, Geffken, Stefanini, Rivaud y Robin entre otros. Correspondería a los diálogos ya platónicos propiamente dichos sin estar siquiera entre los primeros de ellos. En cuanto a la falta de historicidad específicamente del pasaje en cuestión; la han señalado también entre otros Schleiermacher, Stallbaum, Hermann, Zeller, Munk, Süsemill, etc.

3) Explicablemente subrayada la supuesta importancia del *Fedón* como fuente para el conocimiento de Sócrates por autoridades como Burnet y otras veces por afán confesional, para presentar un Sócrates defensor de la inmortalidad del alma, hay en cambio autoridades como Robin quien señala (Col. Budé, *Phedon*, p. XVII) que Platón apenas si disimula que en el *Fedón* su lenguaje no es el de Sócrates, por otra parte —añade— el Sócrates del *Fedón* no sólo se entregó en su juventud a investigaciones "meteorológicas" sino que sigue interesado en ellas.

El propio Robin en otra obra suya (*La pensée helenique*, ps. 353-54) que contiene una ponencia que presentó al VI Congreso Internacional de Filosofía (Cambridge, Mass, 1927): *Sur le Phedon*, escribe:

> El Fedón no es a mi entender un relato de la última conversación de Sócrates... el *Fedón* es una ficción en su sustancia misma y si contiene la verdad histórica ello es en las circunstancias particulares y de hecho. No es pues

a Sócrates a quien hay que buscar y encontrar ahí, es a Platón.

oo) *El segundo cargo:... "hace buena una mala causa"*.

En las *Nubes* (112 y sgtes) se habla de dos raciocionios (*logoi*), el superior (*kreitton*) y el inferior (*hetton*), este último permitiría que quienes no están en lo cierto ganen, Aristófanes lo llama ahí también raciocinio injusto (*ádikos*), más adelante llamará igualmente raciocionio justo (*díkaion*) al superior; más tarde los hará aparecer en escena como si fuesen personajes (*Nubes,* 890 y sgtes.).

La doctrina del *hetton logos* y del *kreitton logos* es de Protágoras (Arist. *Retórica,* 1402 a 23) y aunque Aristóteles da la interpretación de que el convertir el uno en el otro quiere decir hacer fuerte una causa débil, estudiosos como Untersteiner ven ahí un punto capital de la doctrina de Protágoras, de un significado muy diverso: se trataría de llevar el conocimiento de un grado inferior a uno superior, cabría una interpretación gnoseológica del aserto protagóreo frente a la interpretación retórica de Aristóteles. Pero aun ésta misma puede no entenderse en el sentido de hacer buena la mala causa —que parece fuera de duda no tuvo en un hombre tan honesto personalmente como Protágoras— sino en el de hacer triunfar la causa débil, la comprometida que bien puede ser la justa frente a la aparentemente buena que en realidad no lo es: mas, como dice Teodoro Gomperz (PG, ed. ital. vol. II, p. 302), éste fue el designio de toda la antigua retórica. Según Burnet (TP, Nº 113) tampoco el hacer fuerte la causa débil es cierto siquiera de Protágoras, menos aún podría ser verdad que Sócrates quisiera hacer buenas las malas causas.

Resulta entonces totalmente infundado el segundo cargo de la antigua acusación? Burnet nos hace dudar de ello cuando dice (*TP*, p. 118) que si miramos más de cerca encontramos

> suficientes rasgos en las enseñanzas del Sócrates platónico para explicar esa distorsión de parte de un poeta cómico no demasiado escrupuloso

y añade después en relación con los dos *logoi:*

> tenemos sólo que suponer que se había conversado acerca de pláticas como la descrita en el *Hipías Menor*, cosa que ciertamente había ocurrido. Parecería al hombre común y

> corriente que cualquiera que sostuviese que quien comete el mal voluntariamente es mejor que quien lo hace involuntariamente debía estar empeñado en la subversión de la moralidad.

Pero dudamos nuevamente y no estamos ciertos ni mucho menos de que Burnet pueda haber explicado así el cargo de Aristófanes si tenemos en cuenta la fecha de composición de las *Nubes*, 423 a.C. ¿Había desarrollado ya Sócrates por esa época argumentaciones semejantes a la del *Hipías Menor*, escrito aproximadamente un cuarto siglo después? No hay ninguna seguridad de ello y al contrario sería explicación insuficiente considerar que Aristófanes atribuye a Sócrates doctrinas mal entendidas del pensador de Abdera convertidas en estereotipos en manos de los autores cómicos y que sin ningún valor de verdad histórica servían —o se suponía que servían— para hacer reir.

No obstante Sócrates no responde específicamente a este cargo al que parece que engloba en la respuesta al cargo anterior, esto es en la invitación a los jueces a que digan si lo han oído hablar en este sentido, luego de lo cual dice (19d):

> en todos esos rumores que se han levantado contra mí no hay ni una sola palabra de verdad.

ooo) *Tercer cargo.—*

> Si alguna vez habéis oído que yo me dedicaba a la enseñanza y que demandaba una remuneración, es también otra falsedad.

Así (19d-e) responde al tercer cargo y a continuación expresa que no es que no tenga por muy bueno educar a los hombres como se dice que lo hacen Gorgias de Leontini, Prodico de Keos e Hipías de Elis (añade el nombre de Eveno de Paros) y señala que los jóvenes atenienses los siguen, les abonan altos estipendios (salvo a Eveno para el que bastaba una remuneración bastante módica) y encima sienten que han contraído con ellos una deuda de agradecimiento infinito.

Al responder este cargo lo rechaza también, pues no se dedica en general a la enseñanza tal como se la entendía y entiende ordinariamente: cursos, lecciones, conferencias, ejercicios, etc.: la alta labor educativa de Sócrates se cumplía por otros medios más simples y más directos. Menos, en particular se dedica a la en-

señanza remunerada, distingue entre el "maravilloso talento" —así lo llama por lo menos— de los sofistas, extranjeros que cobran elevada remuneración y, aunque sin mencionarse a sí mismo implicándose, se refiere a cómo los jóvenes atenienses prefieren seguir y pagar a extranjeros que ser educados gratuitamente por atenienses.

Cabe aquí destacar la propaganda que acompaña a la enseñanza sofística de la cual estaba horra la educación socrática. Aparece la antinomia entre verdad en su sentido más elevado y propaganda, acaso una *contradictio in adjectio*. Cuando están juntas la segunda dicta condiciones, termina por relegar y vencer a la primera. En Sócrates hay por cierto verdad, solamente que sin propaganda, sin añadidos, escueta (se ha señalado que frente a los sofistas Sócrates daba la sensación de repetirse).

Hay que destacar siempre, también, el carácter gratuito de la educación socrática: lo más valioso no tiene precio: Sócrates llegó a ser quien era por su desinterés a este respecto. Los sofistas comenzaron a cobrar porque se comenzó a saber que la enseñanza es una profesión como cualquier otra, como la medicina por ejemplo que había sido ejercida de antiguo mediante remuneración. Sócrates no cobra porque no es un profesional, salvo que nos refiramos a la profesión de ser hombre, carácter que cumple de manera tan cabal que lo emparenta con esos frutos maduros de la especie humana que son los grandes fundadores de religiones: Lao-Tse, Buda, Jesús, Mahoma, Ramarkrishna. Sócrates, río cuya riqueza de aguas desborda, educa como fin y espontáneamente manteniendo lo más lejos posible de sí a *Mammon, Kanchani*, el dinero, el elemento alienador por excelencia.

Pero su excelencia que era también la de la sencillez lo aleja también de todo lo declamatorio, de ahí que diga esto simplemente: que no cobra por sus enseñanzas. Educa antes bien con la condición de que lo dejen seguir siendo pobre: Por eso el rechazo de tantas ofertas de dinero y bienes, de amigos y discípulos pudientes. Quería la mayor pobreza por su devoción al Dios, va a decir después (*Apol.*, 23b).

¿Y Protágoras?—Resulta sorprendente que en la relación de sofistas que da en la *Apología* no incluya a Protágoras de Abdera a propósito de los sofistas remunerados cuando fue —como dice Platón en su *Protágoras* (349)— el primero en obtener remune-

ración por sus lecciones, llegaron a pagarle 100 minas según Diógenes Laercio (IX, 52; DK, 80, A1). ¿Por qué la omisión? Resulta difícil evitar el pensamiento de que no es mencionado porque no resultaba conveniente, porque según las mayores probabilidades el sofista había sufrido también un proceso y una condena, ello aunque el hecho no esté tan definitivamente establecido como en los casos de Anaxágoras o Sócrates. Aunque por otra parte se juzgue a veces (Burnet, *TP*, p. 91) que justamente por no ser mencionado Protágoras en la *Apología* al efecto —entre otras razones— no hubo tal proceso contra él, posición que es *inter alia* no sólo de Burnet sino la de Taylor y Gigon.

El que Protágoras no sea mencionado se relaciona, pues, con la cuestión de si hubo en verdad proceso de *asebia* también contra el sofista aunque puede explicarse igualmente como una omisión platónica y no socrática encaminada a destacar así la singularidad de Sócrates frente a los sofistas: Platón no habría querido conceder que el primero de ellos tuvo la remarcable semejanza biográfica con su maestro de haber sido también víctima de un proceso de impiedad.

La misión de Sócrates

Una cierta sabiduría.—Luego expresa Sócrates (20c) que seguramente quienes lo escuchan estarán pensando

> ¿A qué te dedicas pues Sócrates? ¿De dónde vienen las calumnias contra ti? pues si tú no haces nada excepcional ¿cómo se habla tanto de ti? Y si tú vives como todo el mundo ¿de dónde tu fama?

Luego de conceder razón a estas dudas Sócrates señala que puede parecer broma lo que ha de decir pero que sólo será la verdad y explica (20d):

> —Pues yo ¡Oh varones atenienses! por nada más que por una cierta sabiduría (*sophía*) tengo fama (*ónoma*).
> ¿Cuál sabiduría es ésta? Acaso la que es justo sabiduría humana. Pues en verdad parece que soy sabio en ella.
>
> —Mas aquellos de los que de pasada hace poco os hablaba serían sabios según una sabiduría más (*meizo*, comparativo de *megas*, grande) que humana de la cual yo no tengo nada que decir. Pues en verdad por mi parte no la co-

> nozco y quien me la atribuya miente y habla por calumniarme.

Hay un fundamento, concede, para que se hable de él, aunque no por cierto para que se entable contra él un proceso judicial. Se trata a) de una cierta sabiduría, b) acaso precisamente humana, c) parece —reconoce Sócrates— que él es sabio en ella.

Vemos las reservas que muestran una actitud de modestia y exclusión de cualquier autosuficiencia: a) *una cierta* sabiduría, b) *acaso* justamente humana, c) *parece que* Sócrates sí es sabio en ella.

a) No es la sabiduría, tal como se la entiende o mal entiende: es una cierta sabiduría (sería sin embargo la verdadera sabiduría según el Dios de Delfos). b) Acaso humana: es la del hombre, la del conocimiento de sí mismo. Sócrates no dice por ninguna parte sin embargo que sea sólo humana. c) Sócrates dice que parece ser sabio en ella, no dice que lo es y ello acaso no sólo por elemental modestia si es que hay verdades cuya sola enunciación las destruye o prueba su falsedad ("nadie me gana en modestia") que explican "el *arhat* que dice que es un *arhat* no es un *arhat*" del budismo. Se trataría de una situación semejante a la que según el *Kena Upanisshad* (II, 3) caracteriza el conocimiento de Brahman.

> Aquel por quien Brahman no es conocido lo conoce; aquel por quien es conocido no lo conoce. No es conocido por los que lo conocen. Es conocido por los que no lo conocen.

Su propia sabiduría tampoco sería conocida por Sócrates, sólo porque tiene que defenderse habla de ella pero para limitarse a conceder que puede tenerla: nada menos, nada más.

El testimonio.—

Pero como pese a lo acabado de decir Sócrates habla de su posible sabiduría, tiene que advertir que no es por presunción suya (*Apol.* 20e y sgtes.):

> No es con palabras mías que diré lo que he de decir sino que recordaré a alguien fidedigno según vosotros, que las dice. De mi sabiduría, si alguna tengo y la que sea, presento como testigo ante vosotros al Dios que está en Delfos.

Apolo, el más griego de los dioses, en cuanto Apolo Pitio es el que dice la verdad, de ahí no sólo en general por razones de sentimiento religioso sino, en especial, por esta calidad, que es presentado como testigo de excepción. Mas el Dios no habla directamente sino que se posesiona de la Pitia, la sacerdotisa en el momento de pronunciar el oráculo. Y habla a través de ella.

Querefón.—Quien pidió el oráculo al respecto no fue Sócrates sino Querefón el discípulo antiguo, leal, apasionado hasta la exaltación, de mala salud, acaso tuberculoso y que ya había fallecido cuando el proceso. Discípulo leal como Querécrates, su hermano presente sí en el proceso; Platón habla de Querefón al comienzo del *Carmides* donde Sócrates cuenta que de regreso de Potidea, al llegar a Taureas por donde deseaba pasear, se encuentra un grupo numeroso de desconocidos así como de amigos que apenas lo ven le hacen gestos de saludo

> pero Querefón siempre un poco alocado salta fuera del grupo y corriendo hacia mí me coge de la mano: "Sócrates ¿cómo te ha ido en la batalla?".

Aparece no sólo el carácter impulsivo sino la devoción al maestro que lo ha de llevar a formular al oráculo la pregunta cuya respuesta cambiaría la vida de Sócrates. Aunque Querefón sólo figure en las primeras líneas del diálogo y no tome parte en la discusión propiamente dicha, es él quien insta a Sócrates a tomar asiento y a relatar lo ocurrido en la batalla para dar así comienzo al diálogo propiamente dicho. También Jenofonte habla de Querefón (*Mem.*, II, 3) al relatarnos que Sócrates interviene para que hagan las paces los hermanos distanciados. Resultaba particularmente atinado señalar a Querefón como testimonio del Dios por boca de la Pitia porque era un ardiente demócrata que regresó a Atenas con Trasíbulo —como Anito, el influyente, figura principal de la acusación que lleva al juicio— y participa activamente en el derrocamiento del gobierno laconófilo de los 30 tiranos para morir poco después. Los discípulos de Sócrates no sólo se llamaban Alcibíades o Critias, había también Querefontes.

Pero hubiera resultado inconveniente limitarse a citar a Querefón ya fallecido: Sócrates (21a) toma por testigo justo al hermano, presente en el proceso, seguramente Querécrates, de la verdad de sus palabras: Querécrates da testimonio de Querefón y Querefón de lo que dijo la Pitia. La Pitia no da testimonio

de lo que dice el Dios sino que el Dios habla directamente por su boca. Y Apolo Pitio es el Dios helénico de la verdad.

El Oráculo.—Querefón el compañero de infancia y también discípulo, un poco discípulo por antonomasia, por su devoción y por la exaltación en su devoción y en su temperamento, ante el oráculo no podía formular sino una pregunta relativa al maestro, al inspirador y en cierta medida tema y dueño constante de sus pensamientos: "¿Hay alguien más sabio que Sócrates?". A lo cual, como es sabido, la Pitia responde negativamente.

No miente.—¿No sería un error, una equivocación? Imposible (21b): Pues (el Dios) de ninguna manera miente. Pues no le es posible (*ou gar themis*) mentir. *ou themis:* "Por ley básica no puede mentir" traduce García Bacca. *Themis* era empleado ya en Homero para designar lo que se hace, lo conforme al uso, lo que está bien. Parménides (VIII, 32) en giro semejante al de la Apología se refiere a la imposibilidad de que el ser sea infinito (incompleto) al no estarle permitido serlo. La diosa *Themis*, hija de Ouranos y Gea y esposa de Zeus, diosa de la justicia y el orden explica esta forma mitológica de indicar lo imposible, lo contrario al orden y a la justicia, a la "ley básica" del universo que rige por igual el ser y el deber ser. Según ellas el Dios no miente (ni el hombre sabio tampoco, como ya lo decía Heráclito).

Actitud inicial de Sócrates ante el Oráculo.—(Apología, 21B):

> cuando supe del oráculo me dije a mí mismo ¿qué quiere decir el Dios? ¿qué sentido ocultan sus palabras? Porque sé muy bien que en mí no hay tal sabiduría, ni pequeña ni grande. ¿Qué quiere decir entonces al declararme el más sabio de los hombres?

La actitud inicial de Sócrates es pues la perplejidad ante lo manifestado por el oráculo: Estuvo perplejo (*eporoun*, de *aporeo*) largo tiempo sobre ello, nos dice. Estaba perplejo porque la declaración de la Pitia contradecía al parecer su propia experiencia sobre el punto, la de su carencia de todo saber.

La actitud ulterior: "los sabios".—Pero Sócrates nos dice (21c) que luego decidió poner a prueba lo declarado por el Oráculo yendo a ver a quienes pasaban por sabios para mostrar al Oráculo que había quienes lo eran más que él. Más bien que el "padre del concepto" del retrato aristotélico vemos a Sócrates

empeñado en experiencias no ciertamente en cuestiones naturales sino humanas como en la psicología o la sociología contemporáneas.

Pasa, pues, Sócrates a probar a quienes pasan por sabios:

a) Se dirige en primer término a uno de los más grandes políticos de la Atenas de entonces. Los grandes políticos pasan por sabios —no sólo en la Atenas de entonces— pues se olvida la contraposición entre política y sabiduría basada a su vez en la que hay entre poder y verdad. El éxito de los hombres del poder se toma por sabiduría. Y se ignora la contraposición consistente acaso en que el político, el hombre de poder está determinado por éste y que, por ejemplo, no pueda decir la verdad como el sabio.

> Dialogando con él me pareció que este personaje parecía sabio a todos los demás y sobre todo a él mismo pero que en realidad no lo era.

Y se refiere al haber ido a continuación a ver a otro personaje con el mismo resultado.

Al contrastar la actitud del político, del hombre de Estado —que dice lo que estima conveniente— y la del apóstol —que dice la verdad— escribe Jawaharl Nehru (*Vedanta for Modern Man*, p. 125) voz privilegiada al respecto por ser él mismo un político pero al mismo tiempo discípulo de un apóstol antes que también un político, M. Gandhi:

> ¿Nos atendremos a la verdad tal como la vemos o pensaremos tanto acerca de las circunstancias existentes que olvidaremos la verdad misma? Ese es el problema que tienen que enfrentar tanto la humanidad en general como quienes tienen a su cargo el ordenamiento de los asuntos del mundo y se trata sin lugar a dudas de un difícil problema.

Y continúa

> Todo lo que cabe decir es que hasta donde sea posible el político debe decir la verdad o por lo menos apuntar a la verdad aunque pueda consentir contemporizaciones provisionales.

b) Luego, dice Sócrates, se dirige a los poetas: a autores de tragedias, de ditirambos y otros, nos dice (haciendo ver que de

distintos géneros) y les pregunta acerca de las mejores de sus obras que él había estado leyendo. Pero cualquiera de los presentes hubiera hablado mejor que ellos mismos acerca de sus obras, nos dice ("yo escribo mis dramas y después se los envió a Jorge Brandes para que me diga lo que he querido decir", declaraba Enrique Ibsen).

Terminé —dice Sócrates— por pensar de los poetas (22b y sgtes.).

> que sus creaciones se debían no a su saber sino a su naturaleza y a un entusiasmo (endiosamiento) semejante al de profetas y adivinos, quienes dicen muchas bellas cosas sin comprender nada de lo que dicen.

Pero, como poetas, se creen ser los más sabios en todo aunque nada entienden.

c) Va luego a ver a artistas y artesanos, éstos en cuanto conocen su propio oficio tienen que saber más que Sócrates que no lo conoce. Sin embargo, dice: "no hallé ninguno que por conocer muy bien su oficio no creyese conocer todo, incluso las cosas más difíciles, y esto le quitaba todo mérito a su habilidad. Sócrates añade que él prefiere no tener las habilidades ni la ignorancia de estos artistas. Manifiesta que luego continúa sus indagaciones con extranjeros obteniendo el mismo resultado que con atenienses.

d) *A quienes no menciona:* no aparecen en la confrontación socrática otros filósofos pensaran o no de modo distinto que Sócrates ¿Qué habría ocurrido en este caso? Ante un Parménides o un Anaxágoras, el resultado ¿habría sido el mismo?

La sabiduría socrática.—

Ya desde su entrevista con el político a quien visitó en primer lugar Sócrates salió diciéndose (21d).

> yo soy más sabio que este hombre: puede muy bien ser que ninguno de los dos sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno pero él cree saberlo no sabiéndolo, en tanto que yo, como no sé nada, tampoco creo saberlo. Me parece pues que en esto aunque muy poco yo soy más sabio: en que no creo saber lo que no sé.

Lo mismo piensa después de reunirse con los poetas (22c) y los artesanos (22c). Pero Sócrates no eleva sus descubrimientos a peligrosa complacencia de sí mismo por su paradojal superioridad. Al contrario, a su parecer (23a y sgtes.):

a) Sólo el Dios es sabio (*sophós*). Ha hallado que quienes pasan por sabios entre los hombres no lo son pero no llega a la conclusión de que la sabiduría no existe sino que entonces afirma que le parece que el único sabio es el Dios.

b) Por su oráculo el Dios ha querido decir que la sabiduría humana vale bien poca cosa. O nada.

c) Si el oráculo ha nombrado a Sócrates —añade Sócrates— sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo y como si dijese que entre los hombres el más sabio es el que reconoce como Sócrates que su sabiduría en verdad no vale nada.

Heráclito había expresado antes un pensamiento semejante (al de a) al firmar (B78, trad. Gaos, AF, p. 93)

> La naturaleza humana no posee inteligencia (*gnoma*) la divina es quien la posee.

Hay que señalar sin embargo cómo en Sócrates se trata de un parecer, cómo el filósofo del sólo sé que no sé nada no enuncia directamente su aserto, se limita, aquí también, a decir que "le parece", cosa que lo distingue igualmente de la manera como se ha enunciado concepción semejante en Grecia y la India. Así (Alcmeón, B1):

> De las cosas invisibles y de las cosas mortales sólo los dioses poseen evidencia (*sapheneia*), los hombres sólo conjeturas.

Aun Anaxágoras, el supuesto ateo cuya asimilación del Sol a una piedra incandescente y no al dios Apolo es atribuida sin razón a Sócrates por Melito (Ap., 26d) (resulta ser doctrina que lleva a la sospecha de ateísmo hacia los filósofos en general), aun Anaxágoras (59B, 12) afirma:

El (el Nous) posee la inteligencia completa (*gnomen peri pantós pasan*) de todas las cosas y la potencia total.

Claro que las declaraciones no son idénticas, Sócrates se refiere a la sabiduría como Heráclito, pero Heráclito específica-

mente a la *gnome*, como Anaxágoras, en tanto que Alcmeón a la *sapheneia*, concepto que comprende tanto la claridad como la certidumbre (de ahí la traducción "evidencia" en cambio para el saber de los hombres *tekmaíresthai*, conocimiento por indicios, indirecto, conjeturas).

¿Mas qué quiere decir *gnome*? Según el Liddell (*s.v.*) medio de conocimiento y por tanto mente como medio de conocimiento y de ahí inteligencia, en Platón significa más bien conocimiento. Diels traduce el término por *Einsicht* en el caso de Heráclito, palabra (*insight*) que Jaeger (TEGPh, VII, n. 58) mantiene en su versión del Oscuro (pero para el pasaje citado de Anaxágoras Diels usa *Kenntniss*). Jaeger nos dice que el término griego debe ser aclarado y basándose en Theognis (60) lo interpreta en Heráclito como conocimiento de los límites y de las medidas, de tanta significación por lo demás en la filosofía heracliteana.

Aunque el término no es el del Sócrates de la *Apología* platónica sino de Heráclito, al asimilar la *sophía* a la *gnome* resultaría aclarado, explicado, justificado el saber socrático del no saber como sabiduría, como *gnome* por ser justamente ese conocimiento de los propios límites de lo poco o nada que es todo saber humano —que sí poseía Sócrates— frente al presunto saber de políticos, poetas y artistas, saber falso justamente por desconocerlos.

Vale añadir a los anteriores algunos textos de la India (*Brh. Up.*, III, 7, 23):

> El (el Ser) no es visto, ve; no es escuchado, escucha;
> no es pensado, piensa; no es conocido, conoce.
> Ningún otro fuera de él ve y escucha.
> Ningún otro piensa, ningún otro conoce.

El pasaje —señalémoslo de paso— presenta también la imposibilidad radical de cualquier objetivación de la Divinidad, el Sí mismo y constituye una de las más enérgicas declaraciones de monismo filosófico, en que se atribuye a la Divinidad todo pensar y conocer, sensorial, o no. Podría servir para explicar la paradojal sabiduría socrática en cuanto de ésta es propio el no saber nada puesto que todo el saber es de la Divinidad, del Sí Mismo Inmortal en comparación con cuya sabiduría la sabiduría humana en cuanto tal no sólo sería poca cosa sino que resultaría literalmente nada: el *Atman* es toda la Inteligencia *inter alia* porque es toda la Realidad.

El Educador.—Pero Sócrates no se limita a efectuar para sí sus comprobaciones sino que ya en su primera visita al político al descubrir que se creía sabio sin serlo, dice (21c y sgtes.):

> me esforcé por hacerle ver que de ninguna manera era lo que él creía y he aquí ya lo que me hizo odioso a este hombre —y a los amigos suyos que asistieron a la conversación.

Lo mismo hizo con el siguiente, con los siguientes (21c y sgtes.) así siguió haciéndolo desde entonces en plazas, mercados, lugares públicos. Como la linterna del Cínico, su discípulo, que no encontraba al hombre, Sócrates mediante la luz de sus preguntas ponía de relieve, al desnudo, el falso saber de los supuestos sabios y en general de quienes creían saber del hombre y de las cosas humanas: no encontraba el saber del verdadero hombre, al hombre del verdadero saber.

¿Por qué hace esto? No lo hace simplemente porque opine que está bien:

> Escruto según el Dios a cualquiera, ciudadano o extranjero que me parezca ser sabio y cuando me parece que no lo es, es en servicio del Dios que le muestro que no es sabio.

Y esta indagación ha determinado su existencia:

> Todo mi tiempo transcurre en esto, de manera que ya no lo tengo para ocuparme de manera que valga la pena ni de los asuntos de la ciudad ni de los míos.

Lo mismo lo hacen los jóvenes que lo acompañan: lo imitan y someten a escrutinio a otras personas con resultados semejantes a los que obtiene Sócrates. Pero la irritación que provocan se dirige contra Sócrates y no contra ellos. Apreciamos que la misión es consecuencia de la respuesta del Oráculo a Querefón.

Sócrates al reflexionar sobre el punto y comenzar a indagar a los supuestos sabios encuentra que esa es su misión: Una misión de servicio y auxilio al Dios —de correr en su ayuda, como quiere decir etimológicamente *boetheo*, el término empleado por Platón (23b)— porque lleva a presentar y hacer triunfar el punto de vista del Dios de que ahí no hay sabiduría.

No guarda para sí sus verificaciones Sócrates sino que las hace conocer en un único proceso de descubrimiento del error

del otro, del que cree saber, proceso en que participa tanto el otro como él.

Es esta forma dura, urgente de verdad, consistente en ver lo falso como falso para purificar la visión, la mente, la que impide al otro vivir desde un estrato relativamente superficial de su psique. Lo que Sócrates hace es también ayudar, correr en auxilio de los otros. Servicio del Dios y de los semejantes, del Dios en los semejantes, al tratar de llevarlos a vivir desde dentro dificultándoles el vivir desde el nivel inferior del falso saber. Educación y religión lo que hace Sócrates, no sólo filosofía. Por hacerlo, por hacer bien pero un bien que elimina imperfecciones muy gratas y muy caras, por redimir de ellas, Sócrates resultó también redentor crucificado, es también en esto figura de Jesús en el sentido teológico del término.

La labor educativa de Sócrates además de no ser remunerada consistía en ese servicio a la verdad que hay en el peligroso poner a la luz errores y limitaciones ajenas.

No sé nada

¿Conocía Sócrates la respuesta a las cuestiones que formulaba: sabía todas las respuestas y por ello preguntaba tan bien y con tanta maestría, era por eso que dominaba tan bien este arte?

Lo niega enfáticamente en la *Apología* (23a):

> me han dado el renombre de sabio. Porque los que me escuchan creen que yo sé todas las cosas sobre las que descubro la ignorancia de los demás.

Lo niega una y otra vez como lo apreciamos en distintas obras platónicas. Así en el *Lisis* (216c):

> Por Zeus —dije yo— no sé nada pues en realidad yo mismo experimento vértigo (*illigío*) por estas perplejidades (*aporíai*) del razonamiento.

Y el *Hipías Mayor* (279d):

> En cuanto a mí yo no tengo ¡oh Hipías! de qué lado volverme sino que estoy desconcertado (*aporeo*). Pero tú ¿tienes algo que decir?

Pero sobre todo en el *Carmides* (165b-c):

> (*Sócrates*) Pero —dije yo— ¡Oh Critias! tú como que supones que yo conozco las cosas sobre las cuales pregunto y he propuesto y que no tengo entonces más que quererlo para convenir contigo. Mas no es así sino que yo indago (*zeto*) contigo siempre lo propuesto porque yo mismo no lo sé.

La declaración más dramática y célebre es acaso sin embargo la del *Menón* (80a-b):

> *Menón* ¡Oh Sócrates! ya antes de encontrarte había oído que tú no haces otra cosa que quedarte perplejo y dejar perplejos a los demás y ahora, a lo que me parece, por magia y drogas y encantamiento he quedado lleno de perplejidad. Y me parece, si es permitido chancearse, que tú eres por completo semejante en figura y todo lo demás a ese gran pez de mar, el torpedo. Pues éste a cualquiera que se acerca y lo toca le produce torpor y tú me produces un efecto semejante (entorpecimiento). En verdad yo estoy entorpecido de mente y cuerpo y no encuentro qué responderte.

La respuesta de Sócrates a Menón poco después es la siguiente (80c-d):

> En cuanto a mí, si el torpedo estando él mismo entorpecido y entonces solamente (*houto*) hace que los demás queden entorpecidos, me le parezco, si no, no. Yo no soy hombre que, seguro de sí mismo, deje perplejo a los demás sino que sufriendo de perplejidad en grado extremo yo mismo, entonces solamente provoco el pasmo en los demás.

Señalemos la traducción de algunos vocablos: *aporeo* y *aporía* quedar perplejo, perplejidad, que suponen paralización y asombro al mismo tiempo. *Aporía* se traduce también por pasmo, dificultad, duda, etc. *Narké* torpedo (pez) y *narkan* producir torpor o entorpecimiento (apreciemos que se trata de la misma raíz que "narcótico"): en las traducciones figuran otras veces adormecimiento, aturdimiento, etc.

Euporeo, antónimo de *aporeo*, estar sin dudas, estar seguro (de sí), saber más, etc. (De esta manera no está Sócrates según propia declaración). Pero por el sustantivo correspondiente —*euporía*— *euporein* encierra también la idea de facilidad: no es facilidad, soltura, dominio de situaciones lo que Sócrates ofrece

como sabiduría. No es la suya la vía fácil con lo que resaltaría otra semejanza suya más con el cristianismo y acaso confirmaría la apreciación de Zubiri de que Sócrates representa la filosofía como ética si es que a sus preceptos les es inherente una cierta dificultad.

No sólo ello: *euporein* quiere decir también tener riquezas y poder y aun, a veces, triunfar. La vía socrática de la sabiduría y la verdad aparece así en su antonimia con riqueza, con poder y aun con éxito. No hay en Sócrates ni en el clima que acompaña a su filosofar y es su resultado los medios, la comodidad, la holgura, la abundancia —todo esto significa también *euporía*— ni en el sentido de los bienes externos ni en el de los internos, abundancia de conocimientos, seguridad en el manejo de los mismos y el sentimiento de holgura y comodidad interior que esto produce: en Sócrates resulta al contrario valiosa, decisivamente valiosa la dificultad, la dificultad que nos desconcierta y nos deja perplejos: no sabe todo, menos por cierto se las sabe todas. No sabe. En lo fundamental, en lo más valioso no sabe y sabe que no sabe, su actitud que se ha comparado a la pobreza en espíritu del cristianismo es más bien la de esta paradojal pobreza interior que desde un punto de vista decisivo resulta sin embargo la mayor riqueza.

Esta paradojal actitud socrática de sabiduría puede asimilarse a la del Zen contemporáneo. En una obra elegida un tanto al azar (Chang-Cheng-Chi, *Pratique du Zen*, París, 1960 leemos (p. 163):

> En multitud de ocasiones necesitamos diversos objetos para aferrarnos a ellos. Si uno nos escapa podemos siempre recurrir a otro, un ciego recurre al sentido del oído y del tacto, un amante frustrado se entrega a la bebida, busca un consuelo en la religión, se dedica a cualquier otra cosa. El maestro Zen por el contrario nos empuja cada vez más hacia el fondo del impase donde ya no podemos asirnos de nada y de donde no podemos evadirnos. Es sólo cuando alcanzamos el punto preciso de la desesperación que renunciamos al hábito de aferrarnos a algo.

La vinculación entre Sócrates y el Zen la establece Robert Linssen en estos términos (*Living Zen*, p. 48):

> Sócrates y los maestros Zen tienden a agotar las posibilidades del pensamiento al obligarlo a demostrarse a sí mismo y con sus propios medios su incapacidad para descubrir lo real. Cuando el pensamiento realiza su impotencia para "dar a luz" la esencia de las cosas, está silencioso y en este mismo silencio se realiza el dar a luz.

El paradojal sumo valor de la pobreza socrática ha sido comparado con la pobreza en espíritu del Nuevo Testamento (la de Mateo 5, 3). Apreciémoslo en el sermón de Eckhart: ¿Por qué debemos librarnos de Dios Mismo? (*Traités et sermons*, París, 1942, p. 254): Después de distinguir la pobreza exterior —de la que nos habla elogiosamente— de la pobreza interior o pobreza en espíritu que es la que va a considerar, dice:

> Un hombre pobre es el que no quiere nada, no sabe nada, no tiene nada.

No quiere nada:

> para poseer verdaderamente la pobreza es menester que el hombre sea despojado de su voluntad de criatura como en el momento en que no era todavía.

Incluso del deseo de Dios nos dice el eminente místico. La pobreza del no querer nada es la pobreza más grande.

No sabe nada: Debe estar vacío de todo conocimiento que pueda manifestarse en él.

> El hombre debe estar vacío de su propio saber como en el tiempo en que no era todavía.
>
> El que es pobre en espíritu debe estar despojado de todo saber propio de manera que no sepa absolutamente nada ni de Dios ni de la criatura ni de sí mismo.
>
> La pobreza del no saber nada es la más pura.

En relación con el no saber nada nos habla de la beatitud. Dice que no deriva en rigor ni del amor ni del conocimiento ni de ambos.

> No reposa ni sobre el conocimiento ni sobre el amor pero hay en el alma un fondo secreto de donde brotan el conocimiento y el amor, este algo no conoce ni ama: son las

> potencias del alma las que conocen y aman. Quien descubre este fondo secreto ha descubierto en qué reposa la beatitud.

Este fondo

> es él mismo el que goza de sí mismo a la manera de Dios.

No tiene nada.—Eckhart dice que esta tercer pobreza, la del no tener nada "es la más íntima y la más verdadera" de todas.

Pues es preciso que el hombre sea despojado de todas las cosas y de todas las obras internas así como externas, de él mismo y de Dios. Ni siquiera puede guardar "un lugar donde Dios pueda operar" porque por conservar esta distinción no habría llegado a la pobreza más íntima.

En esta pobreza dice Eckhart el hombre vuelve a encontrar el ser que ha sido, es y será eternamente. Es una ausencia de posesiones no sólo externa sino también interna y tan completa que resulta una ausencia de distinciones, de toda distinción. Como en el Zen (cit. por Linssen, *Living Zen*, Londres, 1958, p. 55; ed. belg. Bruselas, 1954):

> La vía perfecta no conoce dificultades salvo que se niega a tener preferencias: una diferencia de un décimo de pulgada y el Cielo y la Tierra están separados.

Relación entre la antigua acusación y la nueva.—

Volviendo a la defensa de Sócrates, expresa que han sido quienes quedaron al descubierto en su falsa sabiduría los que lo han calumniado y hace proceder el ataque de los nuevos acusadores de la antigua situación: aquellos cuya falsa sabiduría fue puesta al desnudo "intrigantes, activos y muchos" (23d) han difundido contra él los cargos triviales que ordinariamente se hacen a los filósofos: estudiar los cielos y lo que hay bajo tierra; no creer en los dioses y hacer mejor la causa peor. De ahí procede —dice (23e)— el ataque de Anito, Melito y Licón. Melito por los poetas, Anito por los artesanos y los políticos y Licón por los oradores.

Luego de señalar Sócrates que sólo está diciendo la verdad cosa que puede estarlo volviendo odioso a sus jueces —prueba justo de que la está diciendo, afirma— pasa a responder a la segunda acusación, a la propiamente tal, la que determina el proceso.

La nueva acusación.—Pasa, pues, Sócrates a responder a Melito "el bueno, el amigo de la *polis* como se llama a sí mismo" —y dice que está concebida más o menos en estos términos (*Ap.*, 24b):

Sócrates es culpable:

a) de corromper a los jóvenes,

b) de no creer (*nomizein*) en los dioses en que cree la ciudad,

c) sino en otras divinidades (*daimonía*) nuevas.

La acusación aparece también en Diógenes Laercio (II, 40) sólo que en él se invierte el orden de los cargos, pues aparece en último lugar el de corromper a los jóvenes y habla de introducir (*eisegoúmenos*) otras divinidades. Según Croiset es Platón, quien invierte el orden de los cargos, probablemente a propósito, pues la acusación de impiedad debía ir primero que la de corrupción a los jóvenes ya que constituía su fundamento. Los cargos están asimismo en Jenofonte (*Mem.*, I, 1.1) en el mismo orden que en Diógenes, también habla de introducir nuevos dioses pero con otro término (*eisferon*) que Taylor —*Varia Socrática*, ps. 6 y 7— prefiere traducir por "importar" (*import*) con el posible sentido de introducir cultos extranjeros lo cual no es el caso; estaría en contradicción por ejemplo con el *Eutifrón* (3b) donde Sócrates aparece informando a Eutifrón de la acusación de Melito: "Dice que soy un fabricante (*poietén*, inventor) de dioses". La acusación está asimismo en Temistio (*orat* 23), en Quintiliano (II, 17, 4) y en Eliano (*Varia hist.*, XI, 10).

Schanz —en la introducción a su edición de la *Apología* (*Dialoge Platos mit deutschem Commentar*, III, *Apologie*, Leipzig, 1893)— negó la autenticidad del texto de la acusación la cual fue en cambio exitosamente defendida por Maier (S, I, ps. 107 y sgtes.), Menzel y Enrique Gomperz, entre otros. Los términos de la acusación parecen haberse conservado en los archivos de Atenas hasta bien entrada la era cristiana, lo que constituye garantía de autenticidad de las mencionadas versiones por lo demás casi idénticas, como se ha podido apreciar. Pero no se sabe a ciencia cierta si el texto de la acusación conservada en los archivos es el mismo de la acusación tal como se presentó.

Nomizein.—Se ha discutido mucho la verdadera significación de *nomizein*, vocablo que aparece en todos los textos de la acusación a). Una buena parte de las veces se entiende y se traduce

"creer", así por ejemplo en la Col. Budé, Croiset: "Sócrates no cree en los dioses en que cree la ciudad". Otras veces (García Bacca EAC, p. 78) se traduce "no reconoce", lo que supone algo semejante aunque ya encierra una cierta significación social, una cierta publicidad en la actitud respectiva. Snell (*Das Neue Bild der Antike*, I, p. III y sgtes.) traslada también "creer" pero añade el matiz de apreciar, estimar.

Frente a traducciones como las anteriores en las que —pese a lo dicho a propósito de "reconocer"— prima un sentido más bien individual hay otras que ponen de relieve el sentido social del término, así Burnet (*TP* —1ª ed. 1914—, p. 146n):

> La traducción menos inadecuada de *nomizein* en su sentido legal es adorar (*worship*), la palabra no se refiere primeramente a opiniones religiosas sino a la observancia de ciertos usos (*nomoi*) entonces en vigor, aunque Platón haga que Sócrates aproveche del sentido secundario ("pensar"), para confundir a Melito (*Apol.*, 26c).

Burnet insiste en el punto con semejantes argumentos en *Plato's Eutiphro, Apology and Crito* (Oxford, 1924).

Phillipson (cit. p. 311) rechaza la suposición de Burnet pues dice que si Sócrates hubiese actuado así lo habrían advertido seguramente Melito o los jueces quienes entonces lo habría podido interrumpir en daño suyo, cosa que Platón habría tenido que consignar. No hay además —añade— ninguna prueba del empleo del término en dos sentidos ni cabría suponerlo así en quien iba a demostrar con hechos que prefería la muerte a burlar la ley.

Menzel (*Hellenika, Baden bei Wien,* 1938) viene a proponer "honrar" y no "creer"; Stenzel (*Sokrates als Philosoph, Real Enciclopaedie Pauly Wissowa,* 1927) seguido por Pohlenz da al concepto un valor social en lo que coincidiría también en cierta medida con Burnet, la impiedad estaría en alejarse del culto que rendía la *polis*, Taylor, por su parte, dentro de esta misma posición nos dice de la acusación (S, p. 79):

> no significa que Sócrates nutriese, como nosotros diríamos, "opiniones heréticas" ni que Sócrates no creyese en las fábulas de la mitología convencional como cabalmente lo confiesa frecuentemente en los diálogos platónicos. La religión del Estado ateniense consistió exclusivamente en el

culto; no tenía ni dogmas teológicos ni libros sagrados. Y es cierto que no constituía ofensa alguna contra la religión no creer en la mitología de Homero y de los poetas. La opinión común era que los poetas inventaron sus historias para entretener al público.

Surge sin embargo la dificultad de que de aceptar esta interpretación social parece que tendríamos que aceptar el punto de vista de Burnet de que Sócrates habría empleado el término en otro sentido en el interrogatorio a Melito "para confundirlo", mostrando así una astucia indigna del grande hombre.

Hay que tener en cuenta que estos dos diversos significados fundamentales de *nomizein* alrededor de los cuales gira toda la cuestión mantienen íntima vinculación entre sí, se adora a los dioses porque se cree en ellos y si se cree en ellos lo natural es que se les adore. No había en Sócrates la deliberada utilización del término en otro significado que sostiene Burnet y rechaza Phillipson —quien por lo demás extrema el alcance de lo afirmado por Burnet al efecto— sino que al tomarlo en el sentido de creencia cuando tiene en la acusación más bien el de adoración, lo hace porque ambas se implican la una a la otra y son aspectos de una misma actitud fundamental.

Los Acusadores

Anito.—

Es entre los acusadores de Sócrates el de mayor prominencia económica, social y política, pues Melito era el instrumento y Licón simplemente el tercero entre tres. Anito era hijo de Artemión quien había hecho con su tenacidad y su prudencia fortuna como curtidor, oficio que fue también de Anito pero en su vida destacan sobre todo la actividad política y una infortunada actuación militar: nombrado general no pudo evitar la caída de Pilos lo que dio lugar a una acusación contra él, de la cual según Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 27, 10) sólo pudo salvarse sobornando a los jueces. Wilamowitz en su obra sobre *Aristóteles y los atenienses* ha señalado que se trata de una invención de los socráticos aceptada con cierta ingenuidad por Aristóteles.

En la biografía de Anito es remarcable sobre todo su actividad política: primero en el partido del camaleonesco Teramenes se

une luego al partido democrático y proateniense, es exiliado por el gobierno de los 30 Tiranos y regresa con Trasíbulo y el grupo proateniense que derroca a ese gobierno laconófilo. Desempeña ahí un papel destacado: es uno de los promotores de la amnistía para todas las facciones y se niega a ser recompensado por los graves perjuicios sufridos durante el régimen proespartano.

El discurso de Anito.—Debe haber hablado en último lugar luego de Melito y Licón (si es que éste habló también), su intervención puede haber sido decisiva ya que hablaba un patriota y un demócrata que había demostrado con hechos su patriotismo y su amor por la democracia tan cara y consustancial a Atenas, la querida *polis*. Ha de haber aparecido ante la Asamblea que juzgó a Sócrates como un padre víctima de la "siniestra" influencia de Sócrates sobre su hijo. Por su actitud en el juicio de impiedad contra Andócides cabe suponer que en su discurso insistió en el cargo de corromper a la juventud y no en el de impiedad, labor socrática de corrupción que se habría cumplido sobre Critias y Alcibíades por ejemplo, figuras tan responsables de que Atenas se encontrase en la situación en que se hallaba.

La intervención de una brillante figura política como Anito debe haber ganado a los jueces mucho más que la actitud de ese preguntador tan amigo de suscitar dificultades que era Sócrates, sobre todo si Anito ha dado a entrever las supuestas simpatías proespartanas de Sócrates y se ha referido a la necesidad de proteger la restaurada democracia de la *polis*, no ha mucho vencida por los espartanos, de una figura de la peligrosidad de Sócrates.

Los motivos de Anito.—¿Por qué Anito hace enjuiciar a Sócrates, cuáles fueron los motivos que lo inspiraron? Dejando establecido ante todo que pueden ser diversos señalamos:

a) Según difundida creencia el motivo verdadero de la acusación de Anito fue que Sócrates lo había vencido en una discusión (Diog., II, 38). El cargo no está en consonancia con la figura de Anito, de haber pesado sería en todo caso un motivo adicional.

b) Jenofonte relata en su *Apología* (29) que la antipatía de Anito se debió a que Sócrates le dijo que no estaba bien que educase a su hijo en el oficio de curtidor. Desatendiendo el consejo el joven, de cierto despeje, se sintió frustrado y se entregó a la be-

bida; Jenofonte hace aparecer a Sócrates profetizando este fin. El motivo se inserta en el más general que veía en Sócrates al hombre que incitaba a los jóvenes a no tener respeto por los hombres de las generaciones anteriores como parte de su supuesta labor disociadora.

c) Pero es difícil hallar explicación suficiente en estos motivos puramente personales que de ser ciertos deben haber sido magnificados por los socráticos: se sabe en cambio de la aversión de Anito por los sofistas dentro de los cuales —con esa falta de diferenciaciones que caracterizaba a un Aristófanes— incluía a Sócrates. Leemos en el *Menón* platónico (91c):

> *Anito* ¡Por Hércules! ¡Cállate Sócrates! No quieran los dioses que ninguna persona de mi familia, de mis allegados, de mis amigos, sea conciudadano o extranjero, se vuelva lo suficientemente loco como para ir donde estas gentes que son una peste y un azote para quien se les aproxima.

Y poco después (92a):

> Están lejos de ser locos ¡Oh Sócrates!, locos están quienes les pagan y aún más los padres que les entregan a sus hijos pero más que todo las ciudades que los acogen y que deberían expulsar sin excepción a todo aquel que, ciudadano o extranjero, se dedicara a este oficio.

Poco después Platón hace declarar a Anito que no los ha frecuentado y a Sócrates decirle (92c):

> ¿Cómo puedes juzgar tú si su oficio es bueno o malo ya que no tienes de él experiencia personal alguna?

Anito queda así retratado como el hombre del violento estereotipo contra los sofistas en quien la falta de un verdadero conocimiento de los hechos se ve reemplazado por la apasionada intensidad y la ceguera del movimiento de rechazo que lo llevó a incluir a Sócrates dentro de "los abominables sofistas".

d) Puede tratarse de algo más general: la ceguera y los prejuicios del hombre de acción ante el hombre de inteligencia (los sofistas no eran los únicos de este tipo). La incomprensión del industrial y político ante el hombre de pensamiento de una actitud crítica juzgada sospechosa y peligrosa.

e) En la propia *Apología* hemos visto a Sócrates señalar que Anito habla por los políticos y técnicos cuya falsa sabiduría fue puesta al descubierto por el filósofo. Anito así habría sentido el conflicto entre su tabla de valores y la de quienes eran como él de una parte, y de la otra el radicalismo del preguntar socrático guiado por el afán de verdad: la limitación de las evaluaciones dictadas en parte por la costumbre, en parte por el poder, y la actitud socrática de intransigente búsqueda de la verdad.

f) Aunque no en primer plano porque habría sido ilegal, porque se había dado una ley de amnistía que contribuyó poderosamente al robustecimiento del gobierno democrático que siguió a la caída de los 30 Tiranos, estaban las sospechas de simpatías proespartanas de Sócrates, maestro de Critias y Alcibíades. Escribe Humbert (*SPS*, p. 47):

> La indiferencia política notoria de Sócrates, el trabajo de disociación al que sometía las creencias tradicionales de la ciudad, unidos al ascendiente extraordinario que ejercía sobre la juventud eran para Anito otras tantas razones poderosas para tratar de desembarazar a la ciudad de ese peligroso charlatán cuya existencia toda había sido un desafío a la restauración material y moral a la que se había entregado su partido.

Era la actitud contra el Sócrates que criticaba limitaciones de las instituciones democráticas como la designación de funcionarios por sorteo y de cuyo círculo habían salido un Alcibíades y un Critias, dos de las figuras que más daño habían hecho a Atenas.

g) Motivo que no era más importante para Anito fue el religioso si se considera que poco antes había defendido a Andócides, acusado como Sócrates de impiedad pero ardiente partidario de la democracia.

Melito.—

El poeta Melito es quien presenta formalmente la acusación (*grafé*), Sócrates mismo aparece refiriéndose a él en estos términos (*Eutif.* 2b):

> Ni yo mismo lo conozco gran cosa, Eutifrón, porque me parece ser joven y desconocido, lo llaman según creo Melito y es del *demo* Pithos ¿quizá te acuerdas de un Melito píteo, de pelo lacio y nariz ganchuda?

Joven, muy joven y poco conocido, Melito, el acusador formal, era al parecer hijo de un poeta trágico de igual nombre, combatido por los poetas cómicos contemporáneos suyos debido a su chabacanería, su inmoralidad y también a su apariencia famélica, se le ha confundido a veces con el acusador de Sócrates. Tal padre, tal hijo.

¿Por qué acusa Melito a Sócrates? ¿Por aguda susceptibilidad de poeta ante el desenmascaramiento de Sócrates? ¿Por qué Anito lo había sobornado como trae Arístoxeno (fr. 31a)? ¿Por fanatismo religioso como cree Taylor (S, p. 76) quien recuerda que Melito fue también el nombre del que acusó a Andócides de impiedad y señala la probabilidad de que fuesen la misma persona? ¿Por excesivo afán de notoriedad? Lo cierto es que la acusación de un desenfrenado adolescente va a determinar el juicio, la condena y la muerte de Sócrates. Las historias alejandrinas cuentan cómo después los atenienses, presa de remordimientos, honraron a Sócrates con una estatua y condenaron a muerte a Melito. Pero, para muchos, se trata sólo de historias.

El discurso de Melito.—Por haber sido quien presentó la acusación debe haber hablado en primer lugar. No se sabe lo que dijo, pues no se ha guardado el texto del discurso, sólo puede inferirse de las palabras de Sócrates y de las circunstancias del caso. Grote (*History of Greece*, vol. VII, ed. 1972, p. 146) estima que los acusadores se dividieron los cargos en sus discursos y que a Melito le tocó la parte relacionada con la religión. No cabe negar cierta probabilidad a esta hipótesis que con todo no pasa de ser tal. Probable si se tiene en cuenta con Taylor —S, p. 76— que el discurso de Melito contra Andócides manifiesta "un fanatismo religioso extravagante". La acusación la habría hecho Anito también con el cargo de impiedad para que Melito actuara con convicción.

Aunque debe haber hecho protesta de la pureza de sus motivos, su patriotismo, etc., el discurso de Melito causó muy poco efecto, a juzgar por las palabras de Sócrates (*Apol.*, 36):

> Ahora veo que me he librado de las manos de Melito y no sólo librado (*apopéfeuga*) sino que a todos os consta que si Anito y Licón no se hubieran levantado para acusarme, Melito habría sido condenado a una multa de 1,000 dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos.

Lo que piensa Sócrates de su acusador directo aparece acaso con la mayor claridad en un pasaje del célebre interrogatorio durante el proceso (*Apol.*, 26e-27a, trad. Gaos):

> (Soc.) —Porque a mí me parece que éste, atenienses— es totalmente excesivo y desenfadado y que ha redactado este escrito impelido sencillamente por su exceso, desenfreno y juventud.

Licón.—Este orador es el tercero, el comparsa, no sabemos mucho de él y se tiende a restar importancia a su papel aunque Diógenes nos diga (II, 38-39) que fue él quien ordenó todo. Los poetas cómicos lo habían atacado por su participación en la entrega de Naupacto a los espartanos.

No parece haber tenido antipatía personal contra Sócrates si nos atenemos al final del *Banquete* de Jenofonte donde aparece dirigiéndole un franco elogio (IX, 1): "¡Por Juno! Sócrates, que me pareces ser hombre noble y bueno".

Padre de Autólico quien fue muerto durante el gobierno espartano, debe haber sentido amargura contra los sospechosos de simpatía a Esparta entre los cuales aunque injustificadamente se contaba a Sócrates. Esto puede haber contribuido a que se sumase a la acusación. Ni siquiera se está seguro de que habló durante el proceso como lo hicieron seguramente Melito y muy probablemente Anito; de haber hablado habría sido en segundo lugar, entre ambos. De haberlo hecho, a él, orador —aunque a Anito no le faltaban tampoco dotes oratorias— debe haber sido a quien tiene en mente Sócrates cuando al comenzar su alocución (17b-c) dice que no empleará un lenguaje refinado como el de los acusadores "adornado todo de nombres y verbos elegantes y sabiamente escogidos". Pero sobre todo por el papel semejante al de los abogados que desempeñaban entonces los oradores, debe haber destacado el aspecto legal, señalado los anteriores juicios por impiedad y urgido ante los jueces la imperativa necesidad de aplicar la ley. Philipson (cit. p. 268) expresa que debe haber también dicho que él no era uno de esos oradores seductores y engañosos como Sócrates.

El interrogatorio a Melito.—

La respuesta de Sócrates a los segundos acusadores resulta muy socrática: la hace dirigiendo preguntas a Melito, en ese

célebre como diálogo interior de la *Apología* (24c-28a) que es el interrogatorio a Melito. Melito estaba obligado a responder como acusador según la ley ateniense a las preguntas que el acusado tuviese a bien formularle: "la ley manda que me respondas", dice Sócrates en algún momento del interrogatorio (25d).

Podemos resumir en cuatro puntos el interrogatorio:

a) Melito en respuesta al interrogatorio socrático dice que pueden educar a los jóvenes las leyes, los jueces, los presentes en el tribunal, los miembros del Concejo, los miembros de la Asamblea y termina por admitir que todos los atenienses, todos, con la única excepción de Sócrates pueden hacerlo.

b) Luego Melito admite que todo hombre tiene que preferir en su propio interés vivir con personas honestas porque los malos hacen siempre mal a los que los tratan, luego, habría sido insensato que Sócrates pervirtiese a los que lo rodeaban por exponerse así a recibir mal. ¿Era tan ignorante Sócrates que no sabía esto? Además si lo hacía por ignorancia no cabía enjuiciarlo por ello, pues la ley no lo permite por infracciones involuntarias.

c) Luego Melito ante la pregunta de Sócrates para que diga si Sócrates cree en muchos dioses o en ninguno, a fin de precisar la enseñanza que imparte a los demás, Melito le dice (26c-d):

> Eso es lo que sostengo: que tú no crees en ningún dios.

Pero tanto en el texto de la acusación como en el propio interrogatorio, un poco antes, Melito acusa a Sócrates de creer en nuevos dioses (26b). Por ello Sócrates expresa a continuación (27a):

> Es como si dijera "Sócrates es culpable de no creer en dioses pero cree en dioses".

Ello además de la grosera confusión de Sócrates con Anaxágoras en que incurre Melito, al afirmar que Sócrates sostiene que el Sol es piedra y la Luna tierra. A lo que Sócrates responde a Melito diciéndole que si cree a los jueces ignorantes al extremo de no saber que esa es doctrina de Anaxágoras, aparte de que por un dracma (sigue diciendo Sócrates) se podía, sin necesidad de acudir donde él, comprar el libro del caso en la Orquesta (La Orquesta era la parte delantera del escenario, este pasaje —único al respecto— permite pensar que ahí se vendían libros).

d) Además, dice Sócrates, si creo en lo demoníaco tengo que creer en demonios pero si creo en demonios —que son dioses o hijos de dioses— tengo que creer en los dioses. No se puede creer que haya mulos y que no haya ni caballos ni asnos.

Esto es obvio en su segunda parte pero la primera encierra un cierto problema de traducción que gira alrededor de las palabras *daimonía* y *daimon*, Sócrates ha expresado y Melito admitido que así como no hay quien crea que hay cosas humanas pero no hombres así no puede haber quien admita *daimonía* sin que haya *daimones*.

La palabra *daimonía* ha sido traducida por "poder de los demonios", "cosas propias de los demonios", "lo demoníaco", "cosas espirituales", "divino", "de un espíritu divino", etc. Por lo que acaba de decir Sócrates se impone la traducción del término por un adjetivo (o una locución adjetival) pues se le ha comparado con *anthrópeia prágmata* (cosas humanas) donde *anthrópeia* desempeña ese papel y en esto coinciden por lo regular las diversas traducciones aunque no coinciden en los términos mismos como acabamos de ver. Pero la palabra *daimonía* es la misma que aparece en la acusación donde no se lee *daimones* (demonios, dioses).

En el Chantraine leemos (I, p. 247):

daimonios "que tiene alguna relación con un *daimon*, admirable, sorprendente, poseído por un dios", etc. . ., *daimonion*, un nombre, expresa no obstante de manera más vaga la misma idea que *daimon* "poder divino, demonio", "la palabra se aplica al demonio de Sócrates". Pero si es así, en el interrogatorio Sócrates ha empleado el término en su significado de adjetivo en tanto que en la acusación misma, aparece evidentemente como sustantivo pues va acompañado de un adjetivo, *kaina* (nuevos).

Apreciación del interrogatorio de Sócrates a Melito.—En su interrogatorio Sócrates procede a mostrar la ligereza e irresponsabilidad de su acusador formal (cosa que consigue con creces) más bien que a refutar los puntos de la acusación. Queda probado más bien que Melito no sabe lo que dice y que su actuación resulta fuera de lugar que objetivamente refutados los puntos de de la acusación. Es una argumentación *ad hominem* en la que al decir de José Gaos (AF, p. 251) Melito "resulta un cómico juguete de Sócrates" quien revela que Melito no sabe lo que quiere

decir pervertir a los jóvenes y que se contradice al acusar a Sócrates de ateísmo y al mismo tiempo de creer en nuevas divinidades.

¿Podemos estar ciertos entonces del efecto favorable del interrogatorio de Sócrates a Melito? Pese a todo lo anterior quizá no: puede haberse suscitado acaso, con todo, un sentimiento de simpatía hacia el adolescente que quedaba tan mal parado por obra del peligroso adversario. Pese a la moderación del lenguaje de Sócrates y a los vituperios de Melito los jueces pueden haber pensado —como señala Phillipson (*TS*, p. 322)— que Sócrates está practicando ese método de causar perplejidad en el contrincante y hacerlo contradecirse independientemente de si está en lo cierto o no. Sócrates habría provocado además desconfianza —dice Phillipson (cit.)— por su actitud de seguridad, tan alejada de su reserva habitual, al interrogar a Melito. Luego del interrogatorio Sócrates declara que aquello que lo llevará a la muerte no será ni Anito ni Melito sino el odio y envidia que han hecho y hacen víctimas a tantos hombres de bien.

La Defensa

Luego de contestar a los cargos pasa Sócrates a defender directamente en una breve autobiografía el sentido de sus actividades y su vida. Podemos encontrar en esta defensa "de una seriedad, patetismo y elocuencia crecientes" según Gaos (AF, p. 257) los siguientes puntos.

') *Justificación de la propia vida.*—

A quien le diga si no tiene remordimientos por haberse dedicado a un estudio que lo ha llevado a un peligro de muerte, Sócrates —así dice— le responderá (28b, trad. Gaos):

> No dices bien amigo si crees que debe tener en cuenta el riesgo de vivir o morir un hombre que puede prestar un servicio por pequeño que sea y no poner su mira al obrar en esto sólo, si obra justa o injustamente y lleva a cabo hechos propios de un hombre valiente o cobarde.

Fundamenta su actitud a) con el caso de semidioses que murieron en Troya, en particular Aquiles quién cuando supo —por la diosa Tetis, su madre— que si vengaba la muerte de Patroclo,

el amigo, tenía que morir después porque su muerte seguiría a la de Héctor, exclama (II, XVIII, 96-98):

> Que yo muera al instante con tal de castigar al asesino de Patroclo.

Y no quedar (cit. XVIII, 104) "sentado en mis buques, peso inútil sobre la tierra". ¿Fueron insensatos los semidioses, fue insensato Aquiles?

b) Todo aquel que ha escogido un puesto que cree honroso o ha sido colocado en él por sus superiores

> debe mantenerse firme y no debe temer ni a la muerte ni a lo que haya de más terrible sino a la vergüenza.

Sócrates recuerda que él lo hizo así en Potidea, Anfípolis y Delio y dice que ahora que el Dios le ha señalado un puesto, cosa que lo ha llevado a pensar que ha de vivir filosofando y sometiéndose a examen a sí mismo y a los demás habría hecho mal si por temor de morir o por cualquier otra cosa abandona su puesto.

> Mal hecho estaría y en verdad entonces podría cualquiera consignarme justamente al tribunal por no creer en la existencia de los dioses al desobedecer al oráculo, temer a la muerte y creer ser sabio no siéndolo.

Ambos argumentos nos hablan de la valentía que le resultó indispensable, la valentía del sabio el primer argumento que en general habla de ella como riesgo, y el segundo, más específicamente, del riesgo en el propio puesto, en el mantener el propio puesto como el soldado —que él fue— lo hace en las batallas. El filósofo a lo Sócrates no puede portarse como un desertor.

Estimamos que además las palabras de Sócrates nos lo vienen a mostrar como una personificación y realización de su propia célebre tesis de la unidad de la virtud (*Protágoras*, 28d-361a): Habiendo tenido que terminar por admitir Protágoras que sabiduría, prudencia, justicia y santidad, cuatro de las cinco grandes virtudes son esencialmente una, encuentra sin embargo el obstáculo de la valentía que parece tan distinta (349d):

> (*Prot.*) Tú encontrarás muchos hombres muy injustos, muy impíos, muy intemperantes y muy ignorantes que no obstante son al mismo tiempo muy valientes.

A lo cual, como es sabido, Sócrates responde con la distinción con el ser *tharraleos* (audaz, temerario que no le teme a nada): *tharraleos* de *tharsos*, audacia coraje, confianza, seguridad. Apreciemos cómo la confianza y la seguridad —como en *euporía*— acompañan a esa temeridad que no es verdadera valentía, verdadera virtud: el ser valiente (*andreios*) —parte integrante de la virtud una— supone un reconocimiento del peligro en cuanto tal. Así la valentía, que es consciente, termina por formar parte de la virtud una, una sobre todo con el saber.

Protágoras acepta que todos los valientes son audaces pero añade, robusteciendo la tesis de Sócrates, que no todos los audaces son valientes porque su temeridad puede proceder de la locura o de la pasión.

La muerte.—

c) Pero Sócrates encara también el problema del temor a la muerte desde el punto de vista de su "sólo sé que no sé nada" (29a):

> Porque temer a la muerte no es otra cosa atenienses que creerse sabio sin serlo y creer conocer lo que no se sabe pues en efecto, nadie conoce la muerte ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre. Sin embargo se la teme como si se supiese con certeza que es el mayor de todos los males. ¿Ah, no es una ignorancia reprensible el creer que se sabe lo que no se sabe?

Como Sócrates hace residir su propia posible sabiduría también en la ignorancia del no sé nada, ignorancia entonces valiosa, encomiable, sabia, tiene que distinguirla de la ignorancia *eponeídistos* (de *óneidos*, injuria) vergonzosa que caracteriza a quienes creen saber y no saben. Añade el filósofo (29b)

> Mas yo ¡Oh varones atenienses! en esto quizá difiero de la mayor parte de los demás y si parezco ser más sabio que ellos es en que no sabiendo suficientemente lo que ocurre más allá de la muerte, yo no creo que lo sé. Lo que sé en cambio es que es malo y vergonzoso hacer el mal y desobedecer a alguien mejor que uno, sea dios, sea hombre. Jamás, pues, temeré males que no conozco y que son quizá verdaderos bienes ni huiré de ellos sino que temeré —y huiré de— males que sé que son males.

Los supuestos sabios no lo son porque creen saber lo que no saben: esta es la ignorancia antisocrática, la ignorancia verdadera y vergonzosa contra la cual dirige su actitud el maestro de Atenas: de ella forma parte el creer que se sabe lo que es la muerte, lo que representa y lo que vale: se la considera un mal y se la teme por ello. El temor a la muerte es resultado de la ignorancia, de esta ignorancia vergonzosa.

Lo desconocido.—La muerte es algo desconocido: ¿ha de temerse lo desconocido? (¿o más bien lo conocido?). ¿Qué actitud ha de guardarse ante lo desconocido en general? El "no sé nada", el conocer que se desconoce, aparece como un conocer, saber que hay lo desconocido, como sensibilidad, acogida de lo desconocido en cuanto tal: el saber que no se sabe nada resulta conocer que hay lo desconocido y que debe ser tomado en este carácter. Por tanto, no en una actitud de temor pues puede ser bueno, muy bueno.

Acogida romántica del "racionalista" Sócrates a lo desconocido, respeto a lo desconocido, a su valor, a su pureza. Su fundamentada intrepidez hacia la muerte (lo desconocido) semeja por otra parte a su indagación, a su dialéctica *elenchtica*, negativa, que nos lleva a darnos cuenta y sentir que no sabemos nada: en ambos casos se trata de abandonar el pasado —la propia existencia o las evaluaciones anteriores— ese pasado al que nos sentimos apegados, que sentimos y creemos que nos constituye, dejarlo morir en la muerte misma o en el conocimiento de sí el cual ve como falso todo lo falso que hasta ese momento se tomaba como verdadero y no era independiente de nuestra propia personalidad.

En Sócrates hay así no sólo la admonición contra el temor a lo desconocido, no sólo acogida y sensibilidad hacia lo desconocido en cuanto tal, sino también reparos contra lo "conocido", lo pasado. El pensador que en su dialéctica de refutación nos lleva a librarnos de lo pasado para que pueda aparecer una conciencia más profunda y más lúcida, es el mismo que mantiene una actitud de apertura, acogida, simpatía hacia lo desconocido de lo cual forma parte en tan gran medida la muerte.

La muerte como sueño sin ensueños.—Aunque en las citas anteriores Sócrates se basa en su no saber, más tarde, en su tercer discurso, luego de pronunciada la sentencia de muerte

va a decir que está esperanzado en que la muerte sea un bien (40c, a base de la trad. García Bacca).

> Porque una de las dos cosas es el morir: o bien un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna o bien como se dice: da la suerte que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar de aquí a otro.

> Si el morir fuese un no sentir nada, algo así como un sueño tal que durmiéndolo ni siquiera se viesen sueños, maravillosa ganancia fuera la muerte. Porque tengo para mí que si alguien tuviese que escoger entre una noche tal que en ella durmiese sin ni aun ver ensueños, y todos los demás días, las demás noches de su vida y se le obligase a decir en conciencia cuántos días y noches había pasado más felices, estoy persuadido de que no sólo un simple particular sino el Gran Rey encontraría bien pocos y le sería fácil contarlos. Por consiguiente si la muerte es un sueño de esta especie estimo que se trata de un gran bien puesto que el tiempo todo nos parece entonces como una sola noche.

Sócrates y la Vedanta sobre el dormir sin soñar.—La actitud socrática semeja a la que se declara en el *Mandukya Upanishad* (I, 5)

> Este es el estado de sueño profundo en el cual quien duerme ni desea objeto alguno ni ve ningún sueño. El tercer *pada* es *Prajna* cuya esfera es el sueño profundo, en el cual todas las experiencias se unifican, que es en verdad una masa de conciencia, que está lleno de felicidad y experimenta felicidad y que es la puerta que conduce al conocimiento.

Pada es pie o parte, no estado. Como es el pie o la pata de los animales, se empleaba en especial pero no exclusivamente para divisiones, clasificaciones cuatripartitas, como en este caso. Los otros estados son vigilia, sueño con ensueños y el cuarto estado o superconciencia (*prajna* resulta el tercero). Apreciemos cómo se destaca y reitera el carácter de felicidad del dormir sin soñar, pero no la inconciencia que ordinariamente se le atribuye puesto que se le caracteriza como una masa de conciencia y aun se concluye llamándolo "la puerta que conduce al conocimiento". En el siguiente verso llega a decir que es "fuente de todo". Coincide con la apreciación anterior Sri *Ramana Maharshi*, el gran sabio de la India contemporánea (*Mahayoga*, p. 20)

"El sabio de Arunachala nos dice que aun el placer no procede de las cosas. Si el placer que saboreamos en la vida fuese en verdad de las cosas entonces sería mayor cuando uno tiene más cosas, menor cuando tiene menos y ninguno cuando no tiene ninguna. Pero ese no es el caso. Los ricos que tienen abundancia de cosas no son precisamente felices ni los pobres que tienen muy poco son precisamente desdichados. Y todos por igual son felices cuando duermen profundamente y sin soñar. Para estar seguros del disfrute de un sueño sin perturbaciones nos hacemos de toda ayuda artificial de que podamos disponer: blandos lechos, almohadas, mosquiteros, blancas sábanas. . .".

No es tan trivial la argumentación socrática, ni es tan prosaica la comparación con el dormir sin soñar si tenemos en cuenta el prestigio de la escritura y del ser humano a quienes se deben los testimonios anteriores.

Cambio de aposento (Viaje al extranjero).—Luego del dormir sin soñar considera Sócrates la otra posibilidad: la muerte un como partir hacia otro lugar (*topos*) en el extranjero (*apodemesai*) —40d— quiere decir estar ausente, en viaje por país extranjero. Se trata aquí siempre de lo desconocido, como en la primera posibilidad, pero de un desconocido diferente: el de la topografía y geografía de ultratumba según las creencias de entonces.

Prosigue Sócrates (40e):

> Si es verdad, como se dice, que ahí están reunidos todos los muertos ¿qué podríamos imaginar de mejor?, os lo pregunto, jueces.

Apreciemos la reserva: "como se dice". Sócrates se coloca en la posibilidad representada por las creencias de su tiempo. Se trata al parecer, como señala Croiset (cit. p. 171), y resulta de lo que sigue, de una mezcla de tradiciones:

a) Homero y en especial el Libro XI de la Odisea. Más exactamente el Libro XI de la Odisea en mayor medida que Homero, pues según la crítica homérica —ésta es una de sus más claras conclusiones según Rohde (*Psique*, ps. 35 y sgtes.)— la parte pertinente de ese libro es interpolación posterior. Así como Homero también Hesíodo, pero en las descripciones de ultratumba de los grandes poetas no aparecen todas las figuras mencio-

nadas por Sócrates algunas de las cuales corresponden más bien a los misterios por lo cual hay que añadir:

b) El orfismo cuyas dos figuras más notables son mencionadas (41a) expresamente por el Sócrates de la *Apología*.

c) Habría que agregar también otras leyendas y otros misterios helénicos entre ellos los eleusinos.

Sócrates expresa su complacencia por diversas clases de personajes que ha de encontrar:

a) En lugar de los que pretenden ser jueces encontrará a los semidioses que fueron justos durante su vida, los verdaderos jueces, entre ellos Minos, Eaco y Radamanto, hijos todos ellos de Zeus (Minos y Radamanto de Europa y Eaco de la ninfa Egina). Platón en el *Gorgias* (523e y sgtes.) hace aparecer a Zeus diciendo que él mismo los ha instituido como jueces y afirmando que sus almas ven directamente en las almas de los muertos con lo que están capacitados para juzgarlas y enviarlas a las Islas Bienaventuradas o bien al Tártaro: Radamanto está encargado de juzgar a las de Asia, Eaco a las de Europa y Minos es el encargado de pronunciar el veredicto definitivo en caso de dudas. Minos es mencionado en su papel de Juez de los muertos por Homero (Od., XI, 576 y sgtes.) quien lo hace aparecer con un cetro de oro en la mano, como lo recuerda Platón. (Gorgias 526c). Radamanto —contra lo que dice Croiset (cit. pp. 171n)— es mencionado también por Homero en la *Odisea* (IV, 564) donde se dice que no murió sino que fue a los campos Elíseos. García Bacca (cit. p. 179n, 28) repite el error de Croiset de que la Odisea no menciona a Radamanto. Eaco es mencionado como juez de los muertos por Píndaro (*Isthm*, 8, 25) y por Isócrates (IX, 14-15).

En la *Apología* se menciona (41a) un cuarto juez, Triptolemo, héroe agrario de los misterios eleusinos, cuya inclusión no es ni mucho menos accidental si se tiene en cuenta que entre los griegos la doctrina de la inmortalidad del alma se origina al parecer en los misterios eleusisnos de donde habría pasado al orfismo y las demás mitologías. La mención de figuras de diversos orígenes puede interpretarse como una confirmación de que Sócrates no se ha adherido a ninguna de las distintas creencias.

b) Se refiere luego Sócrates a Orfeo y Museo, a Homero y Hesíodo, es decir a los representantes más destacados de las dos

grandes orientaciones de la religión helénica, la de los misterios y la olímpica, y habla del placer de poder conversar con ellos. Tampoco es casual y resulta, en cambio, sugerente que aquí mencione las fuentes más valiosas de la mitología misma y de las versiones mitológicas de la vida de ultratumba.

c) Habla luego de quienes fueron —como él— condenados injustamente a muerte en el pasado y al placer de poder comparar con la de ellos la propia muerte. Menciona al efecto a Ajax, quien sufre la injusticia de no recibir las armas de Aquiles a la muerte de éste, por lo cual enloquece de furor y se suicida (*Odisea*, XI, 543 y sgtes.) (Sófocles, *Ayax*) y sobre todo Palamedes, el hábil servidor de Agamenón, acusado sin razón de traidor de resultas de una intriga urdida contra él, que lo hace aparecer vendido a Príamo por lo que es condenado a muerte.

d) Luego dice Sócrates (41b):

> Quisiera sobre todo examinar a mis anchas a los de allá e interrogarlos —como lo hacía aquí— para descubrir quién de ellos es sabio y quién cree serlo pero no lo es.

A continuación son mencionados específicamente a) "el hombre que condujo contra Troya el gran ejército", esto es, Agamenón (pero no cita su nombre), el más importante de los griegos en los poemas homéricos, b) luego Ulises; ¿habría sido en verdad sabio, habría salido triunfante del interrogatorio socrático el más sabio —con Néstor— de los griegos de los tiempos homéricos?, ¿o habría aparecido el intrigante que más bien fue?, c) Sísifo, más conocido por su suplicio y llamado en la *Iliada* (VI, 153) el más hábil (*kérdistos*), el más astuto de los hombres y que llega a ser el embaucador por excelencia de mil consejas populares, cuyo nombre llega a ser sinónimo de astucia. Ellos y tantos otros más ¿habrían sido en verdad sabios?, ¿podrían resistir el interrogatorio refutante de Sócrates?

La alternativa de Anito.—Menciona luego Sócrates (29c) las palabras de Anito pronunciadas al parecer durante su discurso de acusación en el sentido de que a Sócrates o bien no debió sometérsele a juicio o si ya se le encausó resulta indispensable que muera a fin de que los hijos de los atenienses, afectos ya a lo que enseña no se pierdan por completo.

Pero Sócrates ha de decir poco después (30d) que la condena a muerte o al destierro o a la pérdida de sus bienes y derechos

ciudadanos no son los peores males sino el hacer lo que Anito hace en ese momento, esto es trabajar para que muera un inocente.

La misión.—

Procede luego Sócrates a una confesión de fe a propósito de lo que haría si se le dejara libre con tal de que no se dedicase a examinar a las personas ni a filosofar y si se le dijera que si reincide morirá; les diría (29d):

> Atenienses, os respeto y os amo pero yo obedeceré al Dios antes que a vosotros y jamás mientras viva dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo: eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y fortaleza y ¿no te avergüenzas de preocuparte por tus riquezas y su constante incremento, por tu prestigio y por los honores sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible?

Obediencia al Dios.—"Pero obedeceré al Dios antes a vosotros".—Sócrates resulta anticipando el célebre dicho atribuido a Aristóteles (que sin embargo no se encuentra en ninguna de las obras y fragmentos del Estagirita que han llegado hasta nosotros):

> Amo a Platón pero amo a la verdad más todavía.

Sócrates lo dice del Dios; entre el/Dios y Atenas, el Dios, pero no es el Dios contra Atenas puesto que el filosofar es en beneficio sobre todo de los atenienses y es así para, por amor de Atenas también.

Jaspers considera a Sócrates (*La Fe Filosófica*, Bs. As., 1953, p. 12) entre los representantes y santos de la fe filosófica (fe vinculada al conocimiento, y que lo pregunta todo, pregunta incluso sobre sí misma) pero en el caso específico de Sócrates y según lo anterior no parece ser una fe puramente filosófica sino tener también aspectos religiosos: se trata de obediencia al Dios, es por obediencia al Dios que Sócrates filosofa y pregunta, por causa del Dios que Sócrates declara que jamás dejará de filosofar. La labor socrática es un "servicio (*hyperesía*) continuo que Sócrates rinde al Dios" (30a). Jaeger señala que *hyperesía* es sinónimo de *therapeia* y tiene siempre un sentido relacionado

con el culto (*Paideia*, II, p. 43n, 64). No se trata por lo demás de una orden específica que se cumpla con un solo acto y nada más; ha de cumplirse a través de la vida toda: lo ordenado no es un acto sino una misión, una misión para toda la vida, Sócrates no dejará por ello de cumplirla en ningún momento: "jamás".

Filosofar y educar.—Esta tarea es la de la sabiduría que consiste en ver y hacer ver la ignorancia, ante todo la propia pero en el caso de Sócrates y su misión, la propia y la ajena. Pues en Sócrates filosofar es al mismo tiempo educarse y educar: filosofía sin doctrina —"sólo sé que no sé nada"— aparece antes bien como actitud y como actividad, como filosofar.

Esta actividad la cumple Sócrates ante todo con los otros y como les hace ver su ignorancia, provoca resistencia, rechazos, odios que llevaron al proceso y lo llevarían a la muerte. La búsqueda de la verdad a través de la búsqueda del error la hace Sócrates espontáneamente en común; esto que él hace lo hace ser él, Sócrates, el buscador de la verdad en la búsqueda de la ignorancia y del error —de la ignorancia como error— ajeno y propio. El maestro que es, que busca dentro de sí pero hace que los otros busquen también en sí, vuelve común, social, la actividad filosófica.

Búsqueda de la verdad, búsqueda del saber en la que consiste el saber humano, filosofía, es también al mismo tiempo educación por ser asimismo el proceso y la actividad por la cual el hombre se desarrolla, se alcanza, se cumple. Educación, un proceso que espontáneamente se hace social y lleva al hombre a su más alta posibilidad. La educación no depende así de la filosofía pues son sinónimos y su sinonimia es de los rasgos más saltantes de Sócrates y de la profundidad y grandeza de su mensaje.

¿Mensaje a los atenienses o mensaje universal? "Eres un ateniense ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y por su fortaleza". ¿Se dirige Sócrates sólo a los atenienses?: Más tarde lo explica en relación con su preguntar inquisitivo (30a):

> Es eso lo que haré con quienquiera que me encuentre, joven o viejo, extranjero o ciudadano, pero sobre todo con vosotros, mis conciudadanos porque me tocáis más de cerca por vuestro origen.

Se trata de una simple preferencia. Nada menos pero sobre todo nada más: Sócrates filosofará, preguntará con cualquiera a quien encuentre, también extranjero. Los ciudadanos, resultan los prójimos según la interpretación de Unamuno: los próximos, los que están más cerca, con ellos se ha de comenzar, hacia ellos la misión resulta más imperativa, más urgente. Pero Sócrates se dirige a todos, a todos los hombres. Es por ello que resulta exagerada, inadmisible, la aseveración de Jaeger (*Paideía*, II, p. 88):

> Su "servicio de Dios" no se consagra a la "humanidad" sino a su *polis*.

Protreptikós.—Si bien es cierto, como señala Maier (S, II, p. 67), que

> la dialéctica socrática es protréptica: pero se puede decir igualmente que la protréptica socrática es dialéctica,

si la obra de exhortación y estímulo se cumple en el propio preguntar y mediante él (paradójicamente, pues, su efecto inmediato es deprimir), unas pocas veces en Platón mucho más a menudo en Jenofonte tenemos la impresión de que aparece el aspecto protréptico propiamente tal, en forma directa, más pura, fuera del juego *elénchtico*. Aunque así parece ocurrir en los pasajes de la *Apología* platónica que estamos comentando, estimamos que deben vincularse con la dialéctica refutatoria cuyo fin señalan, de cuyo proceso no deben separarse.

Dialéctica y despertar

Tablas de valores en la Apología.—(29d-e): ¿No te avergüenzas de preocuparte por tus riquezas y su constante incremento, por tu prestigio y por los honores sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible?

Más tarde (30a) nos dice que así

> se siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece.

La dialéctica socrática y su preguntar refutativo es medio para esto, esto es lo que hace Sócrates, más aún esto define su tarea y su obra (30a-b):

Mi labor se reduce a ir de acá para allá persuadiendo a jóvenes y viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por el cuerpo y las riquezas sino de su alma a fin de volverla lo mejor posible.

Jaeger (P, II, p. 45) señala el contraste con la antigua canción báquica:

El bien supremo del mortal es la salud.
El segundo la hermosura de su cuerpo.
El tercero una fortuna adquirida sin mácula.
El cuarto disfrutar entre amigos el esplendor de la juventud.

Discusión de una apreciación de Jaeger.—Escribe el distinguido estudioso germano acerca de la exhortación socrática (cit. p. 44):

Para el hombre de hoy esto no tiene nada de sorprendente, por lo menos en teoría, más bien constituye para él algo trivial. Pero este postulado ¿sería tan evidente para los griegos de aquella época como para nosotros, herederos de una tradición de dos mil años de cristianismo?

La crítica parece inobjetable: resultaría un lugar común hoy: "todos lo saben". Pero cabe añadir que si todos lo saben casi todos lo olvidan, se trata acaso de las célebres verdades que de puro sabidas se olvidan de que hablaba Unamuno. Mas ¿por qué se olvidan?

La clave de ello en este caso se halla en la reserva de Jaeger (cit.): eso se sabe "por lo menos en teoría": una gran mayoría de las veces nada más que "en teoría", esto es, intelectualmente, pero no se ha vuelto experiencia, vida ¿por qué?

Porque en el cristianismo han aparecido como doctrina, preceptos intelectualmente reconocidos en su superioridad pero por seres humanos no transformados en quienes siguen vivos, potentes, más potentes, impulsos contrarios:

video meliora proboque deteriora sequor.

Para apreciar cabalmente la originalidad socrática debemos recordar que este pasaje de la *Apología* ha de entenderse más bien como un señalar la finalidad protréptica de la dialéctica refutatoria la cual al hacer ver prejuicios y evaluaciones limitadas obliga a abandonarlos y determina una transformación del ser humano consecuencia de la transformación de su modo de pensar. Dicho

de otra manera: la dialéctica refutatoria de Sócrates impedía justamente que esta tabla de valores para la cual lo primero es la Verdad y el Bien fuese aceptada sólo "en teoría", sólo intelectualmente: el ser humano del caso se transforma (se "convierte", aunque no a otra doctrina o confesión sino en él mismo). La mentada jerarquía de valores pasaba a ser la de la persona transformada quien pasaba a vivir desde ahí espontáneamente, no sólo "en teoría". Esto lo hacía imposible la dialéctica refutatoria al instalar a los contertulios en un estrato hondo, íntimo de la propia personalidad.

Los contravalores socráticos y su jerarquía.—Nos presenta Sócrates lo que no hay que poner primero y casi todos ponen primero: Las riquezas ante todo. Como Cristo de Mammón, Ramakrishna de *kanchani* y Carlos Marx del dinero —el elemento alienador por excelencia— Sócrates reitera la admonición contra la importancia que se concede a las riquezas (29d y 30b), él la acataba en su vida de tan admirable pobreza voluntaria pero no pide que lo imiten; sabe de los peligros de la moral de la imitación este egregio representante de la ética autónoma: el desdén de las riquezas y la pobreza —no fundamentado expresamente por Sócrates por parecerle obvio— aparece como resultado del conocimiento de sí. Aunque en estos pasajes de la *Apología* Sócrates trata de disuadir a los atenienses de la excesiva importancia que se concede a las riquezas, otras veces ha sido más tajante: lo malo no está entonces sólo en preferirlas a lo más importante (Diog., II, 31):

> Las riquezas y la nobleza no constituyen condiciones favorables, sino antes bien todos los males.

Lo dice de las riquezas pero no del cuerpo mismo, se sabe del cuidado que Sócrates ponía en él. Por ejemplo según Jenofonte (*Mem.*, I, 1, 4) ni descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo descuidan. Diógenes (II) trae algo semejante (el cuerpo no representa así algo malo casi por sí mismo como las riquezas). La jerarquía entre las riquezas y el cuerpo en favor de este último la establece en el *Alcibíades*, I (131b):

> . . .el que cuida su cuerpo cuida algo que es suyo propio pero no se cuida a sí mismo. . . mas el que cuida sus riquezas no se cuida ni a sí mismo ni a algo que es suyo propio.

Vivía Sócrates según esta evaluación negativa. Quizá quepa añadir otro testimonio (Jenofonte, *Económico*, II, 3):

> Critóbulo dice riendo ¿cuánto en nombre de los dioses te darían por tus bienes si los vendieses? Creo, dice Sócrates, que si yo encontrara un buen comprador me darían unas cinco minas por todo lo yo poseo, inclusive la casa.

Si se aduce, un tanto desde el punto de vista de nuestras sociedades de consumo, todo lo que cabe adquirir mediante las riquezas, habría que recordar que es de Sócrates ante la multitud de cosas que se exhiben en público el "¡Cuánto hay que no necesito!", Diógenes quien trae esto dice también (II, 25):

> repetía a menudo aquellos yambos:
>
> Las alhajas de plata
> Las ropas de púrpura
> útiles pidrían ser en las tragedias pero de nada sirven a la vida.

Sin embargo en la *Apología* su actitud es, como hemos visto, más moderada, lo malo es buscar las riquezas, primero éstas, no resultarían nocivas cuando son subproducto (30b):

> Mi tarea consiste en deciros que las riquezas no hacen la virtud (*areté*) sino que de la virtud proviene todo lo que es provechoso tanto a los particulares como al Estado.

Esta virtud —como la *virtus* latina— es capacidad, coraje, no del todo "virtud" en el sentido que acaso prevalece hoy (29e):

> *Phronéseos de kai aletheias kai tes psychés hopos hos beltiste estai ouk epimelé oude phrontizeis.*
>
> Más de la sabiduría y de la verdad y del alma a fin de que sea lo mejor posible, tú no te cuidas ni le prestas atención.

Phrónesis.—Es el término para la prudencia, la virtud platónica que pasa a ser una de las virtudes cardinales del cristianismo pero su significado socrático parece más general, más rico y más amplio. Para Platón la *phrónesis* es la virtud de la parte racional así como la fortaleza lo es de la parte irascible y la templanza de la concupiscible. En cuanto la parte racional es la superior, su virtud, la *phrónesis* lo sería también aunque Platón

destaca la importancia de la justicia que es virtud de las 3 partes y de su relación.

Aristóteles nos dice de la *phrónesis* (EN, 1141b, 16) que es una virtud práctica (EN, 1152a, 8-9) que no consiste sólo en conocimiento sino en capacidad para la acción moral: (cit. 1145a, 5-6) que asegura la corrección de los medios para alcanzar el fin que tenemos en vista, y aunque por una parte escribe que es imposible para un hombre ser prudente a menos que sea bueno; por otra, mostrándonos el empequeñecimiento del sentido del término en la tradición platónico-aristotélica, la vincula (114b, 29-30) con los intereses particulares de cada uno. Croiset traduce *phrónesis* por *"raison"* lo que resulta por completo inadmisible, García Bacca "cordura de inteligencia" —bastaría "inteligencia" o aun "seriedad"— hemos preferido "sabiduría" siguiendo a Livingstone (P.S., p. 26): es sinónimo de *sophía* sin su connotación técnica.

Aletheia.—Verdad, otra gran palabra como la anterior con la que está vinculada al extremo de servirle de clave: la sabiduría consiste socráticamente en preocuparse por la verdad y por el no engañarse, por el conocimiento de sí mismo, así el ser humano se cumple, así al cumplirse es feliz; las tablas de valores tradicionales y sociales con las cuales y desde las cuales se vive, sólitamente impiden el cumplimiento del ser humano y no traen la felicidad.

Al comienzo Sócrates promete decir la verdad, ahora (29e) está diciendo la verdad. . . sobre la verdad: hay que prestarle atención, hacerse de una actitud de vigilancia, solicitud, cuidado, hacia la verdad. Es en esta actitud de buscar la verdad, de buscarla en el saber de las cosas humanas, de no engañarse acerca de ellas, de hacer que la verdad desvanezca, al iluminarlas, nuestras estructuras de autoengaño en lo que consiste la sabiduría, por ello el cuidado de la sabiduría y la verdad socráticamente hacen una sola cosa.

Psychés epiméleia.—Y hacen una sola cosa con el cuidado del alma, lo constituyen. Y este es acaso el centro de su exhortación, como en el cristianismo, como en las grandes religiones éticas (y, como en el psicoanálisis contemporáneo: la terapéutica es la verdad que resulta sinónima de salud y de salvación).

Pero a diferencia del cristianismo (y del orfismo, quizá más cerca del budismo) la superioridad del alma es independiente de

su inmortalidad, la cual, como hemos estado viendo, aunque no es rechazada tampoco es sostenida por Sócrates. (Su posición al respecto depende y deriva del "sólo sé que no sé nada").

La *psychés epiméleia*, el cuidado del alma, resulta servicio al Dios no por ser el alma inmortal, sino porque el alma del hombre es el hombre mismo (en tanto que el cuerpo es suyo pero nada más, no es él mismo como vimos que dice en el *Alcibíades* I) y el hombre debe cuidar de sí antes que de cosas que no son suyas propias como riquezas y honores o que, como su cuerpo, son suyas pero no son él.

Sócrates y la medicina.—Varios autores, señaladamente Jaeger (*Paideia*, II, ps. 34 y sgtes.) han puesto de relieve la relación entre Sócrates y la medicina.

a) La posición de Sócrates en lo que tiene de antropocéntrica —así su antropocentrismo sea sólo modalidad de su universalismo— semeja a la medicina en cuanto ambas constituyen una emancipación de la filosofía de la naturaleza. Como los sofistas, como Eurípides, como Herodoto y como Tucídides, encuentra en el hombre la base para la comprensión de la realidad.

b) En relación con lo anterior una actitud experimentalista que no deja, por otra parte, de anticipar la de la ciencia contemporánea: los hechos, la observación de los hechos, la desconfianza de las hipótesis y doctrinas, que en el orden religioso lo alejaría del cristianismo y el hinduismo y lo acercaría nuevamente al budismo y su actitud más rigurosamente experimental.

c) Más aún, y, esto no lo ha señalado Jaeger hasta donde lo sabemos, hay una notable semejanza entre Sócrates y esa antonomasia de la medicina que constituyen Hipócrates y su escuela de Cos (de cuya actitud Maier piensa que Sócrates estuvo informado): el padre de la medicina comenzaba su examen por un paciente y concienzudo interrogatorio del enfermo previo a la investigación de la causa de la enfermedad y aun a la minuciosa observación del propio enfermo (verlo, oirlo, palparlo, etc.). Rezago de esta semejanza entre médicos contemporáneos es que hoy se llama todavía introspección a la información previa que el médico recibe del paciente.

d) Sócrates es como un médico y no como un cocinero porque atiende (*Gorgias*, 464d y sgtes.) a lo mejor y no simplemente a lo más agradable, pero "si los niños o personas tan poco sen-

satas como ellos" tuvieran que escoger entre cocineros o médicos, los médicos se morirían de hambre. (Al médico Sócrates le pasó algo peor, lo hicieron morir, así le obligaron a pagar la elevada medicina —hiriente y no sólo desagradable como las medicinas tradicionales— que era su *elenchein*).

e) Según Jaeger, quien cita al efecto el *Carmides* (154d-e) y el *Gorgias* (523e) cabe comparar el diálogo socrático al acto de desnudarse para ser examinado por el médico o el gimnasta, mediante el *elenchein* socrático se produciría un desnudamiento interior

f) Mas acaso la semejanza radical es que en ambos se trata de *epiméleia*, de *phrontís*, de *therapeia*, de cuidado del hombre: la actitud no es sólo hacia el hombre, hacia los hechos del hombre sino que es de cuidado, de heideggeriana "cura". Por ello Jaeger escribe (cit. p. 37):

> Sócrates es un verdadero médico... Pero es sobre todo el médico del hombre interior.

Despertar.—

¿Individualismo?.—La fórmula socrática *epiméleia psychés* parecería acusar una posición individualista. ¿Es correcta esta apreciación?

a) Ver en lo tocante a cosas humanas el propio error como error no es individualismo ni lo es el preocuparse por esto.

b) El medio de alcanzar lo anterior, el diálogo socrático, es un proceso social de comunicación.

c) Preocuparse por riquezas y honores que son bienes externos lleva a menudo a una posición de competencia y de conflicto con quienes aspiran a los mismos bienes, esto ocurre en cierta medida incluso con el propio cuerpo cuando se le quiere hacer más fuerte y más hermoso, lo que casi siempre quiere decir más fuerte o más hermoso que otro. Esto en cambio no ocurre con la preocupación por la propia alma de la que no forma parte actitud competitiva alguna: nada hay semejante a competencia en ver en nosotros lo falso como falso, al contrario una actitud de comparación y competencia con los demás, extraña al conocimiento socrático de sí mismo, lo desnaturalizaría y lo echaría a perder.

d) En relación con lo anterior la propia alma es preferida a las riquezas y honores y al propio cuerpo, pero no a las almas de los demás: la preocupación por ella lleva a hacer de ella en todo caso el campo de nuestra actividad de mejoramiento interior, pero esto no quiere decir preferirlas a las otras, sucede más bien lo contrario por la importancia que alcanza la justicia cuando hay *epiméleia psychés.*

En todos estos sentidos no hay individualismo en la *epiméleia psychés.*

¿A quién dañaría la condena de Sócrates?.—Sócrates explica a los atenienses (30c), que va a decir algunas cosas que darán deseos de protestar y les pide que no lo hagan: si lo hacen morir no es a él a quien causan el mayor daño pues —dice Sócrates— no creo posible que un hombre malo dañe a otro mejor que él. No es por consideración a su persona que se defiende sino por los atenienses, para que no ofendan al Dios, al desconocer el presente que ha hecho a los atenienses. Muerto Sócrates no se encontrará fácilmente otro que cumpla su misión.

El Tábano (30e-31a).—Si me hacéis morir no hallaréis fácilmente otro hombre —lo digo a riesgo de haceros reir— que el Dios destine a esta ciudad como tábano a un corcel grande y noble pero un poco perezoso en razón de su misma grandeza y necesitado de aguijón. Me parece que yo soy el que el Dios ha escogido para excitaros, para punzaros, para predicaros todos los días sin abandonaros un solo instante.

> Es posible que os molestéis como las gentes que duermen a quienes se despierta y que escuchéis a Anito y me hagáis morir. Después de lo cual pasaréis dormidos el resto de vuestra vida a no ser que el Dios no tenga compasión de vosotros y os envíe a otro como yo.

Despertar.—El tábano al picar al dormido, al adormecido, lo despierta: el filosofar, el *elenchein,* el preguntar refutante de Sócrates despierta, nos lleva a que nos demos cuenta de algo hacia lo que hasta ese momento estábamos dormidos. Esto quizá antonomasia el filosofar socrático, sin "filosofía", esto es, sin filosofemas, despierta, nos despierta hacia nosotros mismos, a nosotros mismos, al eliminar las estructuras de autoengaño que producían la separación interior: el conocimiento de sí mismo —que unifica— es despertar, el despertar es conocimiento de sí mismo

y esto es la verdad, no la aceptación de filosofemas o adhesión a ellos si es cierto lo que dice el *Brhadanranyaka* Upanishad que todo conocimiento es del Dios: así como que nos insertamos en él y le permitimos expresarse en nosotros. Pero esto sería doctrina y metafísica y aunque es una posible interpretación de Sócrates no es Sócrates puramente tal. Su sentido de la urgencia de despertar vuelve por lo demás a mostrarnos al Sócrates en quien filosofía y educación se han hecho una. Heráclito en quien aparece a menudo la urgencia de despertar había dicho (B73):

No hay que obrar ni hablar como quienes duermen.

La filosofía heracliteana es por lo demás toda ella una instancia a despertar de la que también puede considerarse una expresión figurada la célebre alegoría platónica de la caverna: el que se sacude de las estructuras de sombras de la caverna y sale a la luz del día es el que despierta, a ello tiende la filosofía y no a estructuración o erudición de lo que ocurre en el ámbito de las sombras. A comienzos de los tiempos modernos Cusa va a señalar su papel de filósofo como el de despertador y así contribuirá a sacar a la filosofía de su adormilamiento escolástico; más tarde Kant va a declarar su agradecimiento a Hume por haberlo sacado del "sueño dogmático". Por otra parte *"Buddha"*, como es sabido, quiere decir el que ha despertado, el despierto y por tanto inteligente, consciente, sabio, etc.

Este sueño que parece ser el enemigo es la falta de conciencia, filosofar es pensar y hacer pensar, los grandes filósofos hacen pensar, es decir llevan a una conciencia mayor: más extensa y más profunda, a un darnos cuenta de más (en Sócrates a propósito de algún aspecto humano o de alguna cosa del hombre). Y es la verdad lo que despierta, pero la verdad como un ver y hacer ver y no como una formulación de la estructura de lo visto. En la medida en que el falso saber, el creer que se sabe no sabiendo, se opone al cumplimiento de este proceso conviene librarse de él y por ello cabe hablar de liberación: este despertar es un modo de liberación. Sócrates despertaba para liberar. O liberaba para despertar.

¿Por qué no actuó en política? No fue humano (*Ap.*, 31b), menos aún fue "humano demasiado humano" en el sentido de Nietzsche, el que Sócrates abandonase durante tantos años sus propios asuntos para consagrarse a los de los atenienses dirigiéndose a cada uno en particular —como un padre o un hermano

mayor— sin recompensa y Sócrates presenta al efecto (31c) el inesperado y decisivo testimonio de su pobreza. El maestro de la liberación de la mente como que así decía que seguir el interés personal produce la esclavitud de la mente. ¿Por qué no actuó en política entonces para mejorar a los atenienses? El mismo se pregunta (cit.) por qué no se presentó nunca en las Asambleas para dar su consejo a la *polis*.

> Pues sabedlo bien ¡oh! varones atenienses si yo hubiera actuado en política habría perecido hace tiempo y no habría podido ser útil ni a vosotros ni a mí mismo.
> No os ofendáis, os lo suplico, si no os oculto nada. No puede salvar su vida todo hombre que se oponga por poco que sea a vosotros o a cualquier otra muchedumbre y trate de impedir las muchas injusticias e ilegalidades que se cometen en la *polis*.

Y poco después (32d)

> Y ahora decidme: ¿creéis que yo hubiera vivido tantos años si me hubiera mezclado en los negocios de la República y como hombre de bien hubiese tomado la defensa de la justicia, decidido como uno debe estarlo a ponerla por encima de todo? Esperanza vana atenienses ni yo ni ningún otro hubiese podido hacerlo.

Publicidad e intimidad.—Si no interviene en política es por obra de un mensaje divino; por escucharlo ha podido llegar a la edad que alcanzó, los mensajes que recibe son siempre benéficos y aquí nos dice que éste lo fue desde el punto de vista de su conservación personal. Mas ¿sólo desde este punto de vista habría querido cuidarlo el Dios?

Resulta difícil no pensar que la orden del Dios de no intervenir en política no estaba encaminada también a mantener a Sócrates en el mejor clima para el *elenchein*, el preguntar refutatorio —y el conocimiento de sí de que era instrumento, los cuales se habrían visto dificultados o imposibilitados caso de haber desarrollado Sócrates actividades políticas en las que se habría perdido la intimidad— un tanto paradojal ella también en cuanto constituida por una comunicación pero limitada no por el secreto o el silencio —la intimidad, con todo, del filosofar socrático.

La voz del Dios contribuía así a que se cumpliera la orden del Dios, ayudaba a que Sócrates desarrollase esa actividad cuyo

cumplimiento ha hecho de él una de las figuras más señeras de la historia. Aunque Sócrates no lo diga específicamente tenemos que pensar que la voz del Dios fue también, en lo que concierne a la prohibición de actuar en política, benéfica en este otro sentido.

Hay que recordar que la prohibición de actuar en política no le impedía el cumplimiento de deberes cívicos incluso cívico-militares como servir en el ejército, con frecuencia este cumplimiento del deber cívico era sin embargo el disentimiento y el disconformismo como en los casos del proceso de la batalla de las Arginusas en que se quedó solo —uno solo del lado de Dios es mayoría— en el de León de Salamina y cuando la orden de Critias.

'D a i m o n i o n

¿"Demonio" socrático? Ya hemos destacado este decisivo aporte de Schleiermacher, la observación de que Platón no emplea en relación con Sócrates la palabra *daimon* (demonio) sino *daimonion* adjetivo neutro: lo demoníaco, cosas demoníacas. En ocasiones el propio contexto es el que obliga a traducir por un adjetivo (por ejemplo *Ap.*, 31d) aunque otras como en la versión platónica del acta de la acusación, según ya vimos (24c) tiene que traducirse por un sustantivo ya que la califica un adjetivo *kaina*, nuevo, extraordinario, insólito). Como fuese, se trata aquí de un adjetivo sustantivado del cual apreciamos que el *Chantraine* nos dice (I, p. 247) que aunque expresa la misma idea que *dáimon* lo hace de modo más vago, cosa que se comprende todavía mejor si se tiene en cuenta que el término no sólo no es por sí mismo un sustantivo sino que a diferencia igualmente de *daimon* es neutro y no masculino.

"El demonio socrático" resulta así una traducción —denominación— convencional que no está justificada pese a su en verdad abrumadora difusión. La impugnación de esta expresión es algo que hay que agradecer a Schleiermacher a quien resultaría siguiendo también Taylor cuando (S, p. 28n, 4) recuerda igualmente que Platón no habla jamás de *daimon* —expresión de escritores tardíos— sino de señal sobrenatural o de algo sobrenatural y Humbert cuando acertadamente nos dice (cit. p. 161) que el término excluye toda personalización y que implica una indeterminación intencionada: no es un dios ni un semidiós ni

un genio: es una potencia, voz, signo, manifestación divina o semidivina o extraordinaria. No es un dios o semidiós personal, externo o interno, "el dios de Sócrates", sino una manifestación que Sócrates acoge, una voz que escucha. Contra Humbert (cit. p. 160) estimamos sin embargo que no se debe ceder a la comodidad de la expresión en su denominación convencional que por lo demás el propio Humbert reconoce (cit. p. 32) que es bastante impropia: la personalización de lo *daimonion* representa una forma extrema de entificación de lo divino en Sócrates que añade confusión a la dificultad del problema socrático. Hay que subrayarlo: no se trata de una persona divina o semidivina presente en la intimidad del hombre Sócrates y diferente de él, no habría nada como posesión de tipo mediumnímico: le habla una voz que surge de él mismo.

Caracteres de la voz divina.—

a) El carácter más saltante es que la voz no le impele a hacer nada sino que lo disuade de algunas cosas que pensaba hacer. Le impidió durante mucho tiempo (*Alc.*, I, 103a) dirigirle la palabra a Alcibíades cuando éste brillaba como estrella de primera magnitud (la prohibición cesa cuando Alcibíades es abandonado por sus supuestos amigos). Corre parejas con el carácter refutatorio del *elencheìn:* éste lleva al no saber, al saber, ver, que no se sabe. La voz a no actuar, ambos son maneras de lo negativo que dejan punto menos que intacto la una, el ámbito de lo desconocido; el de la libertad personal la otra.

b) La voz es benéfica, disuade a Sócrates de hacer lo malo o inconveniente (*Ap.*, 40d). Resulta benéfica en más de un sentido como lo hemos visto a propósito de la intervención en política. Y no sólo benéfica para Sócrates aunque ante todo para él.

c) La voz la escuchó Sócrates desde su infancia (*Ap.*, 31d), Humbert (S, p. 162) destaca que desde mucho antes de saber de su misión: (cit. 40a) se hacía oír frecuentemente incluso a propósito de acciones poco importantes (Rivaud comete un grueso error al hablar (*HPh*, I, p. 146) de las contadas ocasiones en que se hacía presente). Sócrates no hacía ningún secreto de la voz: lo sabían todos, él no lo negaba (*Mem.*, I, 1, 2).

d) Actuaba con frecuencia de improviso (*Ap.*, 40b):

> Me ha sucedido muchas veces que me ha interrumpido en medio de mis discursos.

e) Sócrates a propósito del "signo demoníaco" (*daimonion semeion*) como ahí lo llama, dice (*República*, 496c):

> apenas se encontrará otro ejemplo de ello en el pasado.

El sentimiento del carácter excepcional de su signo en Sócrates encontraría su confirmación en el discutido *Teages* (128d y sgtes.).

f) Es cosa no de la voz misma sino de la actitud de Sócrates hacia ella, de su fe en ella, el que interprete el que ella no hable en el sentido de que lo que él se propone hacer está bien (*Ap.*, 40b), así con su alocución cuando la condena a muerte.

Caracteres discutibles de la voz.—

a) Leemos en Jenofonte (*Mem.*, I, 1, 4)

> Aconsejaba a muchos de sus habituales a hacer ciertas cosas y a no hacer otras según como se lo indicase lo demoníaco. Y les iba bien a los que obedecían y lamentábanse los desobedientes.

Aparece aquí la voz dando consejos, señalando qué hay que hacer y además en este caso no le dice a Sócrates algo que él mismo debe hacer sino algo que deben hacer sus amigos. El pasaje no ha dejado de impugnarse por contradecir otros pasajes inequívocos de Platón según los cuales la voz sólo hablaba para disuadir, con frecuencia se ve una limitación de Jenofonte en esta interpretación de la voz de Sócrates como una especie de oráculo particular: se debe a que Jenofonte tiene una vena de superstición en su carácter, nos dice Taylor (S, p. 29); para Humbert (cit. p. 162) es cosa del espíritu utilitario de Jenofonte.

b) Varios casos que aparecen en el *Teages* (128 y sgtes.) se prestarían a discusión: Sócrates aparece advirtiendo a Carmides que no compita en Nemea, cosa a la que Carmides no atiende siendo derrotado, y a Timarco que por necesidad de un complot en el que tomaba parte se levanta hasta dos veces de la mesa a la que estaba sentado con Sócrates, ocasiones en que Sócrates le dice que no debe salir por habérselo manifestado así la voz: cuando Timarco logra escabullirse va a la muerte. Aquí la voz aparece cumpliendo su función de vetar pero también revelaría

un conocimiento oracular de lo por venir; por ello —aparte de que el *Teages* es diálogo apócrifo— se ha impugnado también este testimonio.

La voz habría hablado asimismo antes de la destrucción de la armada en Sicilia (*Teag.*, 129c) y de la derrota de Efeso (129d) previniendo sobre el resultado de las respectivas campañas.

El *Teages* se refiere igualmente (129e) a la intervención de la voz a propósito de la elección de discípulos, no sólo nos dice que disuade de recibir a algunos y que otras veces calla sino que en otras ocasiones favorece la admisión de ciertos discípulos que resultan así ser los que obtienen mayor provecho. No se limita a disuadir resulta diciéndonos en coincidencia con Jenofonte y con algún pasaje del *Teetetes* platónico (171a-b).

Interpretaciones

En la amplitud casi desmesurada del problema socrático, el demonio de Sócrates destaca como el punto de la vida de Sócrates que ha provocado al parecer las mayores controversias sin embargo, acaso quepa agrupar la enorme diversidad de interpretaciones del *daimonion* o de lo *daimonion* en algunos tipos fundamentales y, así, tendríamos que según una clasificación provisoria puede tratarse de un carácter: a) inexistente; b) patológico; c) psicológico; d) parapsicológico; e) sobrenatural; f) ético; g) ontológico.

A.—*Inexistente*

Para Sócrates no existió el *daimonion*, el signo, la voz, lo demoníaco: hablaba del signo pero no creía en él.

¿Por qué hablaba del signo, entonces? ¿Se trataba de una mentira?

1) Habría sido un aspecto destacado de la ironía socrática. Contra esta interpretación se ha señalado:

a) La abundancia de testimonios al respecto en Platón y acaso sobre todo en Jenofonte en quien, como es sabido, no aparece ni mucho menos el Sócrates maestro de ironía (ironía exagerada también y sólitamente mal comprendida en el Sócrates platónico). Si hubiera sido sólo cosa de ironía, Platón y Jeno-

fonte no hubiesen presentado el punto como algo diferente, notable, único y admirable de Sócrates.

b) La esencia de la ironía socrática —según por lo regular se admite— consistiría en que Sócrates aparentaba que no sabía ciertas cosas y que deseaba aprenderlas de otros, en tanto que en lo tocante a la voz se trataba de algo que él sabía que existía, que le daba órdenes, que él conocía.

c) El signo aparece en la infancia de Sócrates antes de que alcanzase, con la edad madura, su ironía.

d) No se hubiera mantenido tanto tiempo sin que los enemigos no la hubiesen mostrado como impostura.

2) Para Fouillé se trata de una metáfora empleada por Sócrates para sus súbitas inspiraciones, intuitivas o instintivas.

B.—*Patológico*

Representa en forma extrema esta posición L. F. Lelut (*Du Démon de Socrate*, París, 1836), seguido por Littré (*Médicine et médecins*, París, 1872). Como Sócrates fue un loco, su alienación mental, que felizmente para Sócrates no llegó al estado de delirio general, se expresó sensorialmente en el demonio. Para Lelut, que pasa por alto los testimonios de Platón y Jenofonte, Sócrates no sólo oía voces, sino que veía visiones. Por la índole de su interpretación resultan coincidiendo con él Lombroso quien (*El Hombre de Genio*) ve en el signo un fenómeno alucinatorio de carácter epiléptico y Despine (*Revue philosophique*, 1880), quien teniendo en cuenta los trances en que caía el filósofo ha hablado de catalepsia.

Contra Lelut, quien emplea por demás las fuentes en forma bastante descuidada sin distinguir no sólo los datos de Platón de los de Jenofonte, sino los de ambos de los escritores tardíos como Plutarco, contra Lelut, Macnaghton (*Sócrates and the daimonion, Class. Review*, Londres, 1912, ps. 185-89), al poner de relieve que Sócrates no usa *daimon* (demonio) sino *daimonion*, (algo) demoníaco, niega las supuestas alucinaciones. Para Bastide se trata de un fenómeno más allá del hombre promedio, pero propio de un carácter genial y no patológico (cit. p. 238).

2) Para Jackson (*Journal of Philology*, Cambridge, 1874, ps. 232-274) la voz que Sócrates escuchaba constituía una

alucinación auditiva, pero no es un síntoma psicopatológico, pues Sócrates no era una personalidad anormal: se trata de una alucinación específica del sentido del oído no acompañada de un desequilibrio de la personalidad:

Sócrates escuchaba la conclusión a la que había llegado natural y racionalmente incorporada en palabras pronunciadas, al parecer, por un circunstante al que no se veía. El valor de la advertencia se debía a la excelencia del tacto que Sócrates había alcanzado.

Pese a que la explicación se circunscribe al aspecto fisiológico y Sócrates aparece como excéntrico pero no desequilibrado, como se habla de alucinaciones nos parece que se trata también de una explicación psicopatológica del signo socrático, aunque no de la persona de Sócrates.

3) Es conocido el juicio adverso de Nietzsche contra Sócrates, en especial contra su demonio, el cual revelaría según el autor del Zaratustra una anomalía del instinto. Pero sigamos al propio Nietzsche (*El origen de la Tragedia*, Nº 13):

> Cuando esta voz le habla, siempre le "disuade". La sabiduría instintiva, en esta naturaleza completamente anormal, no interviene nunca más que para "entorpecer", para combatir al entendimiento consciente. Mientras que en todos los hombres el instinto, en lo que se refiere a la génesis de la productividad, es precisamente la fuerza poderosa, positiva, creadora, y la razón consciente una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la razón es creadora: Verdadera monstruosidad por *"defectum"*: Y en verdad comprobamos aquí un monstruoso *"defectus"* de toda disposición natural al misticismo, de suerte que Sócrates podría ser considerado como el "no-místico" específico, en el cual, por una particular superfetación, el espíritu lógico se hubiese desarrollado de una manera tan desmesurada como lo está en el místico la sabiduría instintiva.

C.—*Psicológico*

1) Según el filósofo del *cogito* (Nov. de 1646, a Elizabeth en *Cartas sobre lo moral*; Buenos Aires, 1945, Nº 38) se trata de una inclinación favorable, valiosa, que aparece en todas las personas, a la que a veces resulta conveniente seguir, pero hay

que cuidarse de no hacer de ella una superstición como lo haría un espíritu débil:

> Y lo que se llama comúnmente el genio de Sócrates sin duda fue tan sólo que él solía seguir sus inclinaciones interiores y pensaba que el resultado de lo que emprendía sería exitoso, cuando sentía algún secreto sentimiento de alegría, y, al contrario, desdichado, cuando se sentía triste. Es verdad, sin embargo, que sería ser supersticioso creer en eso tanto como se dice que él creía, pues Platón relata (*Apología de Sócrates*, 31d) que hasta se quedaba en casa cada vez que su genio le aconsejaba no salir.

Añade Descartes:

> creo que es útil estar fuertemente persuadido de que las cosas que emprendemos sin repugnancia y con la libertad que, ordinariamente, acompaña a la alegría, no dejarán de tener éxito.

2) Riddel (*The Apology of Plato*, Oxford, 1867, p. 108) dice que *to daimonion* representa un acto de juicio no analizado.

> Era el sustituto socrático de la *mantiké*. Esto implica que en el dominio donde los hombres suelen suplir la falta de penetración con ayudas sobrenaturales externas, Sócrates rechazó por sí mismo esos expedientes sobrenaturales y encontró, por lo menos en muchos casos, una guía dentro de sí mismo. Pero a esta guía... resultado de una reunión de procesos de pensamiento y juicio que no habían sido analizados, le dio con toda buena fe un nombre religioso.

Estas explicaciones psicológicas son sólo psicológicas: Sócrates pierde en ellas su grandeza, la voz vale para el hombre Sócrates, nada menos —y esto las diferencia de las de un Lelut— pero nada más, Sócrates resulta enmarcado en una medianía de la que apenas sobresale.

3) Aunque no hable de "proceso de juicio sin analizar" Gomperz se expresa en términos semejantes a propósito del *daimonion* (PG, II, p. 102):

> lo guíaba un instinto, una comprensión oscura proveniente de inconscientes corrientes subterráneas de la vida anímica pero que acertaban...

Pero Gomperz habla de la dificultad para explicar, por ejemplo (cit. p. 103), que las advertencias provenientes de lo hondo del inconsciente se presentaran unidas a intensas alucinaciones auditivas.

4) Cabe incluir en estas explicaciones la que hace suya Zeller: se trataba de "la voz interior del tacto individual", el sentimiento de lo adecuado en discursos y actos. Sin embargo (SS, p. 110) su origen psicológico se habría ocultado a su propia conciencia, desde el principio tuvo para él la forma de un influjo ajeno, de una superior revelación, de un oráculo.

D.—*Parapsicológico*

Aunque la Parapsicología sea cosa de este siglo en lo que toca al nombre, en lo que se refiere a la cosa podemos considerar como expresión —destacada por cierto— de esta corriente en el siglo XIX la obra de F.W.H. Myers: *Human Personality* (2 vols., Londres, 1903). Contra la interpretación patológica de Lelut, a quien cita (vol. II, p. 95), Myers nos dice que los mensajes que Sócrates recibe antes bien son "ejemplos de un proceso que si es supranormal no es anormal y que caracteriza esa forma de inteligencia que definimos como genio".

Destaca Myers cómo el filósofo, ejemplo permanente de salud, perspicacia, robustez física y equilibrio moral estuvo guiado en todos los asuntos de su vida por una voz admonitoria, el *daemon* de Sócrates. Aunque cita correctamente en griego *daimonion* —ps. 95-96 por ejemplo— trae en ocasiones el equívoco *daemon* latino, sustantivo y no adjetivo, coincidente morfológicamente con el sustantivo *daimon*, nunca empleado para el signo de Sócrates por Platón ni por Jenofonte, como ya hemos visto.

El *daemon*, según Myers, es (I, p. 108) el yo sublimal de un hombre de notable genio, de un hombre al que caracteriza "la unificación ideal de los poderes humanos": la voz que oía Sócrates era "un automatismo sensorio lleno de sabiduría"

Se trata de un automatismo porque no es cosa de la voluntad, ni el pensamiento consciente, de carácter sensorio porque se expresa no por ejemplo por un movimiento sino por una voz. (Hay que añadir que auditivo: Plutarco, *El demonio de Sócrates* (87a) señala que Sócrates consideraba impostores a quienes aducían comunicación con el ser divino mediante visiones, pero

prestaba atención e interrogaba a los que manifestaban haber escuchado una voz). Era sabio porque —en coincidencia con Jung— Myers estima (II, p. 109) que bajo la conciencia superficial no sólo hay sustratos de sueño y confusión sino también estratos sublimales caracterizados por una sabiduría más profunda que la que conocemos ordinariamente. De estos estratos profundos procederían los mensajes de la voz de Sócrates. Mensajes auditivos de esta capa valiosa y profunda del propio Sócrates captados por Sócrates en su conciencia, allí estaba lo *daimonion*. Myers no excluye (aunque sin extremar su importancia, vol. II, p. XI) la posibilidad de mensajes de telepatía, clarividencia, etc., en Sócrates, que cabría añadir a las "sagaces inhibiciones" mucho más importantes.

E.—*Sobrenatural*

1) Comencemos con un sentido casi prerreligioso o pararreligioso más que religioso propiamente dicho: el del propio Jenofonte (*Mem.*, I, 1, 3 y sgtes.) cuando considera al *daimonion* una modalidad del arte adivinatorio.

> No introducía nada nuevo, fuera de lo común a todos los que creen en la adivinatoria, de los que se sirven de aves, oráculos, símbolos y sacrificios.
> La plebe dice que aves o encuentros los disuaden o persuaden. Empero Sócrates decía las cosas tal y como las conocía: que era lo demoníaco quien le hacía indicaciones.

2) Apuleyo (*De deo Socratis*, 16) quien no resistió como tampoco Plutarco a la tentación de dedicar un estudio al punto, presenta al *daimonion* como un dios particular, privado, de Sócrates al cual Sócrates rendía culto... y esta práctica era la explicación de la sabiduría que caracterizaba a Sócrates según el oráculo de Delfos.

3) Tertuliano denunciaba al *daimonion* socrático como un demonio en el sentido del cristianismo, punto en que lo seguían *inter alia* San Cipriano y Lactancio en tanto que

4) Clemente de Alejandría —y parecería tratarse de interpretaciones proyectivas del doble renegado y del santo— veía en él al igual que Justino una criatura angélica. Tema de incesante discusión entre los Padres de la Iglesia habría de ser si el *daimonion* socrático fue ángel o demonio. San Agustín (*Civ Dei*

VIII, 14) se halla más cerca de Tertuliano pues lo consideraba un principio fundamental del paganismo contra el que hay que luchar.

Fenómeno ético.—

La elevada significación moral de la vida y la actividad de Sócrates ha llevado a la interpretación de lo *daimonion* como un fenómeno ético, así Snell (OGOPE, p. 226) quien cita a Wilhelm Busch:

El bien no es otra cosa que el mal que no se lleva a cabo.

Por ello lo *daimonion* veta pero no da la orden de hacer algo.

1) Se ha considerado como la voz de la conciencia en interpretación bastante difundida. Wilamowitz (*Platón*, I, p. 114) explica el carácter negativo de las admoniciones por el temperamento impulsivo y sensual de Sócrates necesitado más de contención que de estímulo. Pero la significación ética del *daimonion* ha sido impugnada muy a menudo, así, según Taylor (S, p. 29):

> No tenía nada que hacer con lo justo o lo injusto y en ninguna versión se recurre a él para cuestiones de conducta moral.

Pero la impugnación pormenorizada de la interpretación "voz de la conciencia" es cosa de Zeller (SS, ps. 108 y sgtes.):

a) Las indicaciones de la voz de la conciencia no se limitan a lo futuro como las del *daimonion* sino se manifiestan en primer lugar por la aprobación o desaprobación que sigue a nuestros actos.

b) La conciencia moral se refiere a lo valioso o no valioso de nuestra conducta en tanto que el signo demoníaco apuntaba al éxito de las acciones.

c) Hay ocasiones como cuando se trata de readmitir a discípulos renegados en que no cabe hablar de un sentido moral sino por ejemplo de conveniencia.

d) Las bromas que Sócrates se permite con la voz así como el hecho de que ella se presente a veces en ocasiones poco importantes le parecen también a Zeller prueba de que no se trata de conciencia moral.

e) Sócrates quiere fundar la conciencia moral en la reflexión y en conceptos —dice Zeller— y no en un augurio demoníaco.

Toda esta argumentación de Zeller resulta sin embargo anacrónica en cuanto descansa en el concepto actual de moral y conciencia moral: "Bien" tenía en Sócrates un concepto muy amplio semejante casi al concepto moderno de Economía Política —incluye lo conveniente, no excluye tampoco el éxito en las acciones. De manera semejante Snell (cit. p. 227) nos dice que Bien para Sócrates

> es el perfeccionamiento del propio yo, al mismo tiempo es también justicia, pero conjuntamente lo útil y la máxima felicidad, es algo eterno, es algo que tiene existencia verdadera y se contrapone a la apariencia, algo divino que debe ser captado y reconocido, algo por el cual el hombre debe si es necesario empeñar la propia vida, etc.

2) Otras veces se ha caracterizado como expresión del tacto moral (pero no de la conciencia moral) de Sócrates así Ribbing (*Ueber Sokrats Daimonion*, Upsala, 1970).

F.—*Espiritual*

1) Hegel explica el "demonio" socrático diciendo que las decisiones que con los oráculos se hacían depender antes de fenómenos exteriores es transferida ahora al interior del hombre y aunque así se atribuye gran importancia a presentimientos que no cabe resolver en conceptos claros, ello muestra que el espíritu ha comenzado a ocuparse de sí mismo y tener en cuenta los procesos de su interior de modo hasta entonces desconocido. Para Bastide (cit. p. 240) quien también destaca que no hay tal "demonio" así, personalizado, se trata de una expresión socrática para lo que Spinoza, por ejemplo, hubiera llamado la experiencia que el alma tiene de la eternidad:

> ¿Cómo Sócrates hubiera podido atribuirse él, Sócrates, individuo determinado en el espacio y el tiempo, una experiencia en la que se revela precisamente la ignorancia de todo dato y por consiguiente la nada del valor de la individualidad y de la temporalidad? el espíritu no tiene nada en común con mi individualidad empírica, tiene algo de divino.

El signo prohibe lo que lleva la conciencia a la exterioridad por ello, por ejemplo, la prohibición de actuar en política. No recomienda ningún acto en particular porque sabe que puede deslizarse en casi cualquiera e insertarlo en una perspectiva espiritual. El *daimonion*

> es la conciencia que el espíritu alcanza de sí mismo cuando alcanza sus derechos.

3) Sobre las huellas de Bastide pero con gran influencia de Heráclito y Heidegger, para *Brun* (S, p. 87) el *daimonion* socrático, éste "algo de divino"

> es la inmanencia de una trascendencia que vincula el hombre a aquello sin lo cual la acción sería sólo gesticulación y la palabra emisión de sonidos.
>
> El "demonio" de Sócrates es la presencia interior de este *logos* trascendente sin el cual el discurso no es sino apariencia y mentira.

Filósofo del diálogo ante todo Sócrates (p. 86), por su "demonio" el lenguaje puede ser intermediario entre el Dios que habla y los hombres que dialogan.

4) Para Bergson (PN, p. 120) el demonio de Sócrates actúa en el orden práctico de modo semejante a cómo la intuición en el orden especulativo, pues ésta también comienza y sigue dando sus manifestaciones precisas mediante prohibiciones, ella también,

> ante ideas corrientemente aceptadas, tesis que parecían evidentes, afirmaciones que habían pasado hasta ahí por científicas desliza en el oído del filósofo: *imposible.*

Y habla de la potencia de negación inherente a la intuición o a su imagen. Por otra parte (*Les deux sources*, p. 59) el demonio está vinculado a la misión de Sócrates que es de orden religioso y místico en el sentido actual de estos términos; la enseñanza socrática tan perfectamente racional está suspendida de algo que parece exceder de la pura razón.

Otras voces.—

1) El Sócrates platónico aparece diciendo (*Rep.*, VI, 496c) que antes quizá nunca se ha presentado el fenómeno. Pero no sería así:

a) En el Antiguo Testamento: *Reyes* (I, XIX, II y sgtes.) después de decirnos que el Señor no está ni en el poderoso viento, ni en un terremoto ni en el fuego (que vendrían después) sino en una vocecilla silenciosa que da órdenes específicas de gran importancia histórica y religiosa al profeta Elías.

b) En *Isaías* (40, 3) aparece una vez que grita que hay que preparar el camino del Señor.

c) En *Samuel* (IX, 4) se habla de un potente grito.

Aparte diferencias de intensidad entre la voz de Sócrates —más parecida a la de Elías— con los gritos que mencionan Isaías y Samuel, las voces bíblicas se presentan en ocasiones importantes y dan órdenes específicas de carácter positivo.

2) Con posterioridad a Sócrates cabe mencionar entre algunos de los casos más destacados las de Juana de Arco y de Gandhi en quien, como en Elías, aparece la vocecilla silenciosa. Acaso quepa añadir el nombre del filósofo Campanella. Parapsicológicas las voces de Juana y con mandatos positivos las de Campanella y Gandhi, estas últimas ofrecen un carácter más propiamente ético. Pero como en Sócrates las voces se dan en vidas caracterizadas por la grandeza, por el sacrificio, por el ejemplo.

Discípulos y votos

"Discípulos a decir verdad yo no he tenido jamás ninguno" (*Ap.*, 33a).

Sócrates no sólo no imparte enseñanza remunerada; no sólo no imparte enseñanza a secas, esto es, la propiamente dicha mediante cursos, lecciones, conferencias, etc.; no sólo no es entonces un educador profesional sino que no tiene discípulos. Es demasiado maestro para tenerlos. No quiere "socráticos" (quizá por esto mismo hubo tantos) sino que en un clima de amistad, de camaradería, igualdad, él busca con los demás. Ya hemos señalado —impugnando el error de por ejemplo Mondolfo (S, ps. 79 y sgtes. esp., p. 86)— que en el diálogo su papel era fundamentalmente el mismo que el de sus interlocutores: buscar.

Como no hay venta de soluciones (no hay "soluciones") no tiene sentido el seguirlo, el repetirlo. Como la tarea de la sabiduría es el conocimiento de sí mismo, seguir a Sócrates resulta lo más antisocrático que quepa imaginar.

El grande de Atenas no quiere mostrarnos qué pensar, no quiere endilgarnos ninguna doctrina, sino cómo pensar: viendo lo falso como falso en nosotros mismos para los efectos del conocimiento de sí.

El verdadero maestro no tiene discípulos (el propio Aristófanes no se atrevió a contradecir esto) porque la jerarquía maestro-discípulo no sólo habría impedido la comunicación sino la libertad sin la cual no cabría una verdadera búsqueda y un verdadero conocimiento de sí.

Occidente no ha seguido en esto a Sócrates sino a la organización de los centros de enseñanza de la filosofía más intelectualizada de Platón y Aristóteles al aceptar la jerarquía maestro-alumno; ésta ha terminado por denunciarse como uno de los aspectos de la explotación en el sistema capitalista.

Voces generosas, acaso venga al caso mencionar a Paulo Friere, saben que la liberación reveladoramente exige un clima de mayor fraternidad, con menos distancias en que los educandos sean también educadores y los educadores educandos. Educador-educando sinónimo de hombre del futuro, del nuevo hombre, es la nueva fórmula para el tipo de nueva educación que ya desplegaba uno de los más grandes maestros de todos los tiempos. En que la voz demoníaca parece estar presente también ella pero esta vez en el fraterno plural de las voces de hombres que viven y cumplen libremente su humanidad al educarse entre sí. Que sacrifican antiguos dioses y viejos ídolos como la jerarquía y "el principio de autoridad" en el nuevo altar de la fraternidad y del cumplimiento del hombre.

¿Por qué no lo acusan los familiares de los jóvenes echados a perder por él?

Pasa luego Sócrates (33c y sgtes.) a preguntar si él ha corrompido algunos jóvenes ¿por qué los que fueron corrompidos y ya son de más edad no se presentan como acusadores? Y si no quieren hacerlo ellos mismos ¿por qué no se presentan sus familiares, padres, hermanos y otros parientes? y luego de mencionar a varios que están presentes y de señalar su parentesco con jóvenes socráticos expresa (34a) que Melito debió haberlos presentado como testigos y añade que aunque pudo hacerlo en el discurso de acusación podía con su asentimiento hacerlo todavía. Y reta a Melito a que haga aparecer como testigo contra Sócrates a uno solo de ellos.

Algunos de los presentes familiares de jóvenes socráticos (33d y sgtes.).

Entre los que Sócrates señala dividiéndolos de hecho en padres o hermanos de jóvenes socráticos menciona:

Padres:

a) Critón, "que es de mi *demo* y de mi edad, padre de Critóbulo, también presente".

b) Lisanias de Esfeto, padre de Esquines (como sabemos uno de los socráticos más destacados y devotos) también presente.

c) Antifón de Cefiso, padre de un Epigenes, discípulo más bien oscuro pero —*Fedón* 59— presente en los últimos momentos de Sócrates que figura en las *Mem.* de Jenofonte (III, 12).

Hermanos:

a) Nicóstrato "hermano de Teodoro que ya murió y por ello no podría tratar de detenerlo". Teodoro, apenas más que un nombre es el menos conocido de los socráticos, mencionado quizá por su muerte a temprana edad.

b) Paralo, hermano de Teages quien es mencionado por Platón en la *República* (49b) y al que la mala salud salvó de la política y guardó para la filosofía; da el título a uno de los diálogos apócrifos de Platón más importantes.

c) Adimanto, hermano de Platón también presente.

d) Eantodoro, hermano de ese Apolodoro, socrático de los más fieles, acaso fanático, llamado irónicamente "el blando" por su mal carácter, el mismo de la anécdota (Jenofonte *Ap.*, 28): "lo que más me aflige es que mueras inocente". Amigo mío: ¿preferirías verme morir culpable?

Todos ellos padres y hermanos de jóvenes socráticos no sólo no lo acusan sino que al contrario hablarían en su favor ¿qué otra razón pueden tener para protegerme sino mi derecho y mi inocencia? se pregunta Sócrates. Saben que Melito miente y que yo digo la verdad, añade.

¿Por qué Sócrates no suplica?

Sócrates dice (34c) que habrá jueces que quizá se orienten contra él porque otros acusados en circunstancias menos graves suplicaron con lágrimas e hicieron presentarse a parientes y amigos para conmover a los jueces. Sócrates no lo hará, dice, aunque podría hacerlo pues él también tiene un hijo adolescente y dos más pequeños:

a) por el honor de los propios jueces y de la ciudad. ¿Qué pensarían los extranjeros de los atenienses si Sócrates hiciera eso?

b) por él mismo, Sócrates, por su edad, por lo que con razón o no, se piensa en favor de él: los que pasan por hombres superiores no deben rebajarse así, no deben poner así en ridículo a su *polis*.

c) No sería justo (35b y sgtes.) arrancar un veredicto mediante súplicas; el juez no está en su cargo para decidir por gracia sino para hacer justicia.

d) Si los ablandara con sus súplicas los estaría haciendo violar su juramento y estarían entonces sí, tanto él como los jueces en verdad ofendiendo a los dioses. Pero no es así —dice Sócrates (35d)— creo en ellos y por esto me encomiendo a vosotros y al Dios de Delfos "para que me juzguéis conforme creáis mejor para vosotros y para mí".

El veredicto de culpabilidad

El proceso de la votación.—La Apología platónica no trae pormenores de la votación que sigue: el heraldo de la corte debió entonces pedir a los jueces el veredicto, esto es, que depositaran sus votos —conchas marinas que después fueron sustituidas por imitaciones de metal— en alguna de las dos urnas: la colocada más cerca significó probablemente, como en la mayoría de los casos, culpabilidad y probablemente la que estaba más lejos absolución. Luego los votos de cada una fueron colocadas separadamente en sendas planchas de piedra y contados separadamente.

El resultado de la votación.—Sócrates declara que no está indignado por el fallo condenatorio que ya esperaba pero que más bien lo ha sorprendido haber sido condenado por tan pocos votos y añade que por un pequeño número en sentido contrario (en

el favorable) no habría sido condenado. Luego indica este número, que varía según los manuscritos de la *Apología:*

a) *El Bodleianus.*—El de la Biblioteca Bodleiana de Oxford así como un manuscrito de la Universidad de Viena (*Vindobonensis*, 54) que parece datar del siglo XII traen ambos *triákonta* (30), lo que quiere decir que sólo fue condenado por un margen de 60 votos (si 30 votos no hubiesen sido en contra sino a favor habría sido absuelto).

b) En cambio el *Venetus* de la Biblioteca de San Marcos en Venecia (que es como se sabe una copia hecha hacia el año 1100 del de la Universidad de París que en su estado actual ya no comprende la *Apología*) trae *tris*, tres, tres veces (adverbio numeral) y el *Vindobonensis* 21, lo mismo que una corrección al *Venetus* traen *treis*, tres (adjetivo, número ordinal), entonces habría sido condenado sólo por un margen de 6 votos.

¿Cuántos fueron los votos emitidos en total? Diógenes Laercio (II, 41) dice que fue condenado por 281 votos. Si aceptamos lo que resultaría de los manuscritos mencionados en último término, el número de votos a favor de Sócrates fue entonces de 275 (281—3=275+3) y el total de votos emitidos 556. Si aceptamos la versión de los 60 votos de diferencia, los votos a favor de Sócrates y en contra de la condena fueron 221 (281—30=221+30) y el total de votos 502.

¿Cuál de los dos números es el más probable? Se sabe que los tribunales funcionaban con un múltiplo de 100 más 1, lo que quiere decir que si asistieron 556 se trataba de un tribunal de 601. en que hubo 45 ausentes. Pero ¿cabe considerar probable que hubiese tantos ausentes en un juicio tan importante? Por otra parte si aceptamos la otra versión tendríamos que redondear el número de votos a 501 y admitir sólo 220 votos a favor. Pero también aceptar que asistieron todos, lo que aun tenida en cuenta la importancia del proceso resulta también poco probable.

Otra posibilidad sugerida por Boeck (*The Public Economy of Athens*, Londres, 1842) es corregir a Diógenes Laercio y leer 251 votos en contra de Sócrates y no 281; entonces aceptando la diferencia de 6 votos habría habido 246 votos a favor, lo que haría un total de 496 votos emitidos y sólo 5 ausentes.

El Segundo discurso

Ley ateniense sobre la pena pedida por el acusador.—Los cargos por los que se encuentra culpable a Sócrates no tenían un castigo especificado por la ley, no era como en la actualidad en que a figuras delictivas que precisan los códigos y las leyes se aplican determinadas penas (aunque entre nosotros y por lo regular con diversos grados de flexibilidad). Por otra parte, la primera votación cuando era, como en este caso, por la culpabilidad, no suponía que se aceptaba también la pena pedida por el acusador: práctica jurídica vigente en la Atenas de entonces permitía al acusado proponer otra pena: pedida la muerte, Sócrates hubiera podido contraponer prisión perpetua, multa o destierro. Más aún, los tribunales no podían aplicar la pena que juzgasen mejor; tenían que escoger entre la propuesta por el acusador y la propuesta por el acusado.

Ucronía autobiográfica.—

Luego Sócrates se pregunta (36b):

¿De qué pena me juzgo yo digno? ¿Por haber hecho qué? Y responde señalando en primer término lo que no ha hecho, su ucronía autobiográfica, las diversas direcciones que pudo tomar y no tomó su existencia.

a) Una vida tranquila, de tranquilidad burguesa, a la que renunció (renunció a la tranquilidad para alcanzar la paz interior).

b) Lo que descuidó y los demás tanto cuidan:

> Riquezas, asuntos domésticos, mando militar, liderazgo político, magistraturas, conjuraciones, facciones políticas, "prácticas bastante ordinarias en esta ciudad".

c) Por considerarme un hombre justo (*epieikés*) no he querido salvar mi vida valiéndome de esos medios.

d) "No quise hacer lo que no hubiera traído provecho ni a los atenienses ni a mí".

Una cosa es más necesaria que otra.—Pasa luego Sócrates (36c) a señalar que, al contrario, se dedicó a que cada uno en particular alcanzase el mayor de los bienes y trató de persuadirlo de que no cuidase de lo que le pertenece antes que de sí

mismo a fin de ser así lo mejor y lo más sabio que se pueda. Y de manera semejante exhortaba a no poner las cosas de la República antes que la República misma: es el mismo Sócrates que habla en el *Alcibíades* I (131a).

Consideración de otras penas posibles.—

a) ¿Qué hay que hacer en favor de un benefactor pobre que necesita desahogo? Ser alimentado en el Pritaneo como los vencedores en las Olimpiadas y con mayor razón que ellos porque aparte de que a veces no necesitan esa ayuda traen sólo una apariencia de felicidad en tanto que Sócrates trae una felicidad verdadera. Sócrates prefiere no compararse con los 50 senadores en ejercicio que también eran alimentados ahí, éste no era su caso. Además, ellos, Pritanes, eran los que daban el nombre al lugar (Sócrates había sido pritane cuando el proceso por la batalla de las Arginusas).

No hay en sus palabras terquedad o arrogancia (37a):

> Estoy convencido de no haber hecho daño a nadie jamás deliberadamente.

Por no sufrir la muerte, la pena que solicita Melito y que Sócrates no sabe si es un bien o un mal, no va a condenarse él mismo a alguna de las penas que sabe con certeza son un mal.

b) ¿Prisión perpetua y vivir esclavo de los Once? (Sócrates se refiere a los magistrados encargados de la guardia de la prisiones).

c) ¿Multa y prisión hasta que la haya pagado? Sería lo mismo que la pena anterior porque no tiene con qué pagarla.

d) ¿Destierro?

¿Pero si los propios atenienses no han podido sufrir sus pláticas y argumentaciones, qué ocurrirá en otros países? Preciosa vida sería la suya si tuviese que vivir —a su edad— como un proscrito y un vagabundo.

Es cierto que en cualquier lugar los jóvenes lo escucharían pero él los rechazará o no: si los rechaza ellos lo acusarán; si no los rechaza lo acusarían sus padres a causa de ellos (cf. Critón, 58b).

¿No podría guardar silencio en el destierro? Punto difícil de explicar: si dice que sería desobedecer al Dios se tomará como ironía.

El mayor bien (38a).—"Si por otra parte os digo que el mayor bien del hombre es hablar de la virtud todos los días de su vida y platicar sobre todas las cosas de que trato cuando examino a los otros y a mí mismo, y si añado que una vida sin examen no es digna de ser vivida, me creerían menos aún. Sin embargo es la verdad aunque os resistáis a admitirla".

Sócrates es quien es porque le preocupa el mayor bien del hombre, el que se daría en esta diaria preocupación, este hablar cotidiano sobre la virtud. Más exactamente sobre la *areté*, palabra más rica y más amplia que la de virtud con la que coincidiría en su etimología: valor, coraje, mérito, lo valioso en general. La declaración socrática pierde así el valor de obligada moralina que parecía tener y alcanza simplicidad y elevación sumas.

El mayor bien está en ocuparse de la virtud o sea del mayor bien, por eso Sócrates no puede ofrecer no hacerlo: sería abandonar la más alta posibilidad humana, dejar de vivirla. Apreciemos el sabor heideggeriano, el valor del cuidado, cómo el cuidado del sumo bien pasa a ser el sumo bien para el hombre. Subrayemos ese aspecto de la grandeza de Sócrates consistente en que está decidido a vivir la más alta posibilidad humana tal como él la entiende. Hasta la muerte.

Una vida sin examen.—

No sólo el *areté* es el mayor bien sino que más aún (38a):

ho de anexétastos bios ou biotos anthropo

una vida sin examen no es digna de ser vivida para el hombre.

De dos terminaciones, el adjetivo *anexétastos* que se traduce por "sin examen" contiene *an-* privativo, "sin", y tiene tanto el sentido de no indagado, no examinado en que lo usa Demóstenes (IV, 36 y 21, 218 ed. Blass), como el de "sin indagación" en que lo usa aquí Platón.

Platón acaba de emplear el verbo *exetazo* (. . . cuando *examino* a otros y a mí mismo) en una forma participial. Este verbo no sólo tiene el sentido de examinar sino el de examinar cuidadosa,

minuciosamente, indagar a fondo. En Tucídides (VII, 33, 35, etc., ed. Stuart Jones) lo encontramos en la significación de pasar revista a tropas y en Demóstenes también (XX, 52, 58 ed. cit.) en la de pasar revista y enumerar. Ya en Herodoto (III, 62) y Sófocles (*Ayax*, 586) tenía la significación de examinar o interrogar a fondo a una persona así como la de estimar algo o compararlo con otra cosa, y en Eurípides (Alc., 1011) la de poner a prueba a alguien como amigo. También se usaba en la de poner a prueba cosas, metales; ensayarlos. En Demóstenes (XVIII, 217) también la de hacerse presente, aparecer. Figura en otros lugares de la *Apología* platónica: 23c, 24c, 28e, 29e, 33c, 41b y en otras obras de Platón (*Fedro*, 270d; *Carmides*, 167a; *Laques*, 189a; *Cratilo*, 436d; *Rep.*, 489a; *Teet.*, 154d, etc.). *Etazo*, sin prefijo, se usaba también aunque mucho menos que su voz derivada para "examinar", "poner a prueba". Lo encontramos en Demócrito, B266, traducido por *prüft*, probar, poner a prueba en el DK (II, p. 200) y una variante suya figura en Herodoto (III, 52).

Chantraine (II, p. 381) afirma la relación de *etazo* con *eteos*, adjetivo y adverbio; verdadero, veraz, auténtico, en verdad.

La etimología de *exetazo* resulta así la misma que la de "etimología" y significa también "verdad".

Sinónimo de *Zetein* buscar, de *dokimazein*, poner a prueba y del *elenchein*, preguntar refutatorio, *exetazein*, el examen socrático, nos muestra así sus diversas facetas y su etimología —la de *eteos*— su clima, su dirección y su meta: la verdad, la verdad del hombre interrogado: algún interlocutor o el propio Sócrates.

Como en Heráclito, Francisco Bacon, Heidegger, toda verdad es sospechosa y el filósofo ha de luchar contra enmascaramientos (Bacon decía que el investigador ha de comportarse con la naturaleza como con un imputado reacio a confesar). Pero en Sócrates el imputado es el hombre. El juicio y la condena a muerte contra Sócrates representarían en éste otro sentido un rechazo por los atenienses del banquillo y la acusación contra el acusador. Pero Sócrates es también imputado, también lo es como los demás, con los demás.

La investigación a fondo del propio ser como único de una vida digna resulta condición de la verdadera virtud. Casi pueden

resumirse las palabras de Sócrates así "Sin indagación de sí mismo no hay *areté* y el hombre no puede vivir su más alta posibilidad".

La contrapuesta de una multa.—

a) En la *Apología* platónica (38b) leemos que Sócrates declara que así no se considere merecedor de ninguna pena, si fuese rico se condenaría a una multa que pudiese pagar sin dañarlo, pero como es pobre propone una mina pero —añade—. Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro ahí presentes le hacen señas y le garantizan el pago hasta de 30 minas. Eso es lo que propone (la cantidad representaría a *grosso modo* lo que unos tres mil dólares de hoy). Por lo demás no deja de resultar remarcable que también en el caso de Sócrates y en relación con su condena a muerte hayan entrado en juego 30 monedas.

b) Pero el punto es controversible, en la *Apología* de Jenofonte (23) podemos leer (trad. García Bacca):

> invitado a fijar una pena supletoria rehusó fijarla él mismo y no consintió que lo hicieran sus amigos. Díjoles más bien que fijarla sería declararse culpable.

No habría habido contrapuesta según fuente muy inferior como tal a la *Apología* platónica, apócrifa según Maier, Von Fritz y muchos otros.

c) Pero la dificultad está ahí y no disminuye ciertamente con la versión que trae Diógenes Laercio (II, 41):

> Deliberando los jueces sobre si convendría más quitarle la vida o imponerle multas, dijo que daría 25 dracmas.

Si esto es cierto no habría habido contrapuesta de una multa de una mina primero, sino sólo de un cuarto de mina. Pero luego Diógenes (cit.) menciona a Eubúlides quien aunque está de acuerdo con Platón en lo tocante al monto de la multa inicial, guarda por otra parte, en otro respecto, una discrepancia todavía mayor:

d) Eubúlides dice que prometió ciento. Pero viendo desacordes y alborotados a los jueces dijo: "Yo juzgo que la pena a que debo ser condenado por mis actividades es que se me mantenga en el Pritaneo por el público".

¿Habría lanzado este reto, habría llevado al extremo lo que pese a sus protestas en contrario se mira como arrogancia e imprudencia ante los jueces? ¿Habría primero propuesto la multa para luego ser alimentado en el Pritaneo y no al contrario, no como dice Platón?

Resulta extraño que un distinguido estudioso como Humbert (cit. p. 59) suponga que la propuesta de multa de 30 minas fue imaginada por Platón para responder a quienes se sorprenderían que estando presentes amigos del filósofo que disfrutaban de riquezas, Sócrates no haya propuesto pagar una multa mayor, sorprendente que acepte la versión de Jenofonte (pues encuentra también poco verosímil la versión de Eubúlides). Estimamos, más bien, con Phillipson (cit. p. 374) que aparte la mayor autoridad de la *Apología* platónica frente a Diógenes (y mucho mayor frente a la *Apología* de Jenofonte), la versión platónica está más en consonancia con el carácter de Sócrates y con su actitud ante el juicio.

Atemperó la propuesta inicial de ser mantenido en el Pritaneo, primero accediendo a pagar la multa de una mina y luego, ante las instancias de los amigos, la de 30 minas: esa inflexibilidad que iba a aparecer en el *Critón* al negarse a huir para no violar les leyes no tenía razón de ser aquí en que se trataba del modo de cumplirlas.

Señalemos por fin que incluso la propuesta de ser alimentado en el Pritaneo ha sido desmentida y que no es escaso el número de autoridades, entre ellas tan destacadas como Maier (p. 482n, 2), Sorel (*Le Procés de Socrate*; París, 1889, p. 254) y Gigon (*Sokrates*, p. 87) que la desestiman por pensar que resulta incompatible con la modestia de Sócrates.

La sentencia

Lo cierto es que en todo caso resultó incompatible con la falta de modestia de los jueces: lo del *Pritaneo* fue en verdad suicida, la suavización posterior de la actitud de Sócrates fue insuficiente, lo cual nos explica la diferencia de 80 votos entre las dos votaciones. Hubo ahora 80 votos más en contra, como trae nuevamente Diógenes (cit.) es decir fueron 361 por la muerte.

El Tercer discurso

Sin registrar Platón la sentencia de muerte, el Sócrates de la *Apología* aparece pronunciando luego el tercer discurso, el más impugnado (aunque no imposible) por no haber la práctica de una alocución del acusado luego de dictada la sentencia. Pero en la propia *Apología*, el propio Sócrates lo explica en cierta manera cuando dice que los Once tardaron en llevárselo.

A quienes lo condenaron.—Cabe resumir así lo que Sócrates les dice: (38c):

a) Por impaciencia los enemigos de Atenas os acusarán de haber hecho morir a Sócrates, hombre sabio (así dirán aunque yo no lo sea, expresa Sócrates) mi muerte hubiera venido pronto por sí misma dada mi edad.

b) Creéis que he sido condenado por falta de argumentos (38a: *logoi*), pero ha sido por falta de audacia y desvergüenza. No he creído que debía rebajarme a algo tan vergonzoso como los llantos y las súplicas que tanto os habrían complacido.

c) Quiero más morir después de haberme defendido como lo he hecho, que vivir por haberme defendido según vuestra manera (38e-39a). En los peligros hay modos de escapar de la muerte cuando un hombre está dispuesto a decir y a hacer cualquier cosa. En los combates, por ejemplo, sucede que se salva la vida fácilmente arrojando las armas y pidiendo cuartel al enemigo.

d) Lo difícil no es evitar la muerte, sino evitar el mal. Añade Sócrates (39b) citando a Homero: "Pues el mal avanza más rápido que la muerte". Viejo y lento, me ha atrapado el más lento de los corredores, la muerte, en tanto que a mis acusadores, vigorosos y ágiles, el más ligero, que es el mal (39b):

> Yo voy a sufrir la muerte a la que me habéis condenado, pero ellos han sido condenados por la verdad a causa de su perversidad o injusticia.

La Profecía: Sócrates pasa luego (39c) a anunciar a los que lo hacen morir, un castigo mucho peor que el que él sufre: han hecho eso creyendo librarse del tener que dar cuenta de sus vidas, pero van a ser muchos quienes la pidan, más jóvenes y por tanto más importunos. No es eficaz ni honorable desembarazarse de censores matándolos, sino hacerse en verdad hombre de bien.

A quienes lo absolvieron: Dirigiéndose a ellos expresa que hay tiempo de conversar mientras los Once no se lo lleven y se refiere a lo agradable que le resulta hacerlo. Les dice en resumen:

a) La voz divina que le hace advertencias a menudo cuando va a hacer algo malo, ahora que le llega algo considerado la suprema desdicha, ni al salir de su casa por la mañana, ni al subir al tribunal, ni al hablar ha tratado de interrumpirlo como otras veces. Es por ello que lo que sucede es bueno para él y se equivocan quienes creen que la muerte es un mal. Esto es para mí —dice— una prueba decisiva.

b) Luego considera la alternativa: la muerte es como un sueño sin ensueños o un partir de este lugar a otro: en ambos casos es un bien.

c) Esa confianza debe basarse en la verdad de que no hay mal posible para el hombre de bien, ni en esta vida ni en la más allá y que los dioses no desatienden su muerte. Está persuadido de que lo mejor para él es morirse y librarse de los disgustos de esta vida.

La despedida (41d-42).—Sócrates

No está resentido ni contra sus acusadores ni contra los que lo condenaron, aunque quisieron hacerle un mal, porque le hicieron un bien;

pide a los atenienses que cuando sus hijos sean mayores, si se preocupan por la riqueza o cualquier otra cosa antes de la *areté*, o si se tienen por algo sin ser nada, los molesten "como yo os he molestado" y les echemos en cara eso.

> "Ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Quién lleva la mejor parte? Eso no lo sabe nadie salvo el Dios".

EL CRITON

El Critón, una de las primeras producciones platónicas, se encuentra íntimamente vinculado a la *Apología* a la que alude indirectamente por lo menos en dos oportunidades (45b y 52c) al mencionar circunstancias del proceso. En el orden de composición de los diálogos platónicos se le coloca —punto menos que unánimemente— inmediatamente después de ella pero cabe mencionar dos excepciones.

Posiciones de Rivaud y Gomperz.—Para Rivaud (*HPh*, I, ps. 167 y 174-75) el *Critón* es uno de los "nueve pequeños diálogos" cuyo orden relativo —que dicho autor considera "simplemente probable"— sería *Hipías Menor, Hipías Mayor, Ion, Critón*. . . ocuparía el cuarto lugar en la composición, vendrían luego *Alcibíades I, Carmides, Laques, Lisis, Eutifrón.* Sólo entonces habrían seguido el *Protágoras* y la *Apología,* obras acabadas: el *Critón* tendría el cuarto lugar y la *Apología* el undécimo.

Para Teodoro Gomperz (*PG,* II, p. 459) el *Critón* y la *Apología* tampoco se escribieron al mismo tiempo: a) por la superioridad del ideal ético del *Critón* en comparación con el *Gorgias* al cual sería posterior; b) por serle menos extraña la creencia en la existencia de premios y castigos en el más allá que a la *Apología*; c) el que no se le mencione en los primeros párrafos del *Fedón,* el que el *Fedón* no lo presuponga le parece que constituye una presunción en favor de una composición relativamente tardía (el argumento es de Enrique Gomperz: *Ueber die Abfassungszeit des platonischen Kriton*). Se comprenden mejor los motivos del *Critón* según Gomperz si se considera que fue escrito cuando ya lo habían sido algunos libros de *La República*; d) cabría añadir ciertas diferencias en lo tocante al mundo de las sombras en ambas obras.

Como Rivaud, Gomperz distancia la *Apología* y el *Critón* pero estima contra él que es la *Apología* la obra inicial y *Critón* la tardía, ya entonces del período clásico de la filosofía platónica

como el *Menón*, el *Banquete* y el *Fedro* en relación con los cuales sería —lo mismo que respecto del *Fedón*— incluso posterior.

Contra las razones señaladas por Gomperz cabe anotar: a) se es gratuitamente injusto contra Sócrates al preferirse sin razón a Platón al creer que el *Critón* ha de ser posterior (es decir del período propiamente platónico y no del socrático) por encerrar un ideal ético superior, no nos parece necesario hablar —como hace Stefanini, cit. I, p. 30— de la superioridad del *Gorgias* porque en éste la imperatividad de las leyes se funda en su racionalidad; b) la diferencia en lo tocante a premios y castigos después de la muerte entre el *Critón* y la *Apología* es cosa de matiz y no de contraste ya que también en la *Apología* se habla de la grata posibilidad de poder hablar con los grandes hombres del pasado; c) el que el *Critón* no sea mencionado en el *Fedón*, más bien que un argumento propiamente tal constituye una omisión sin mayor fuerza probatoria.

¿Sigue inmediatamente a la Apología? Apenas si vale la pena impugnar una posición tan insólita como la de los Gomperz (ya antes hemos tratado de la de Rivaud en relación con la *Apología*). Problema más discutible es el del lugar que ocupa en relación con la *Apología*, esto es, si la sigue inmediatamente o no:

a) Aunque no presenta sus resultados como definitivos en lo tocante a la exacta ubicación cronológica de las obras de Platón, según Lutoslawski la primera obra resulta ser la *Apología*, pero el segundo lugar corresponde al *Eutifrón* y no al *Critón*, para el cual quedaba el tercer lugar, es claro que lo valioso era el grupo a que pertenecían ambos diálogos y ambos resultaban ser del mismo primer grupo. Con Lutoslawski coincide Croiset y la Colección Budé en el orden relativo *Apología-Eutifrón-Critón* no así en el absoluto ya que como es sabido para la Colección Budé antes que la *Apología* estuvieron el *Hipías Menor* y el *Alcibíades I*.

b) Una considerable mayoría de autoridades entre ellos Ueberweg Praechter, Wilamowitz, Geffken, Stefanini y Robin prefieren el orden *Apología-Critón-Eutifrón*. Para Ueberweg, Wilamowitz, Geffken y Stefanini el *Eutifrón* no sigue inmediatamente al *Critón*, viene bastante después. Para Ritter y Friedländer el *Eutifrón* fue anterior a la *Apología* (inmediatamente anterior para Ritter).

Tanto el *Critón* como el *Eutifrón* son diálogos breves, bastante simples, de los primeros, con sólo dos personajes. No hay duda

que tanto el contenido del *Eutifrón* como el del *Critón* parecen continuar la *Apología*, el primero esclareciendo la religiosidad de Sócrates y el segundo al presentar su negativa a huir por respeto a las leyes, esto, es su posición ante las leyes y la justicia. No obstante se considera que el *Critón* encierra un cierto contraste con la *Apología*, no sólo es una contraparte de la *Apología* como dice Phillipson (cit. p. 22) siguiendo a Adam (*Platonis Crito*, Cambridge, 1888) en la que hay algo de un juicio imaginario, en que aquí Sócrates es el juez, *Critón* el acusador y la *polis* con sus leyes el acusado (la acusación sería injusticia y el veredicto socrático es no culpabilidad); sino —así mantenga los motivos de la *Apología*— pone de relieve más bien cierto conformismo frente al disconformismo que Sócrates habría exhibido en ella. El *Eutifrón* en cambio representaría una profundización simplemente. Pero aun siendo cierto esto —y exageran por lo regular quienes estiman primero el *Eutifrón*— no cabe concluir de ahí que Platón sintió la necesidad de precisar en qué consistía la religiosidad de Sócrates antes que esclarecer la posición del maestro ante la *polis*. Sin pruebas concluyentes de que el *Critón* haya sido escrito inmediatamente después, abona sin embargo esta posibilidad la mayor urgencia de aclarar la actitud de Sócrates al aparecer en conflicto no sólo con sus conciudadanos sino acaso también con la propia *polis*, hacia la que daba la impresión de guardar una actitud de cierta indiferencia. Tampoco hay que olvidar que las circunstancias en que se desarrolla el *Critón* (la cárcel) siguen inmediatamente a las de la *Apología* (el proceso y la condena), las del *Eutifrón* en cambio precedían inmediatamente al proceso.

Personajes del diálogo.—Hay sólo dos: Sócrates y Critón. Conocemos bien al compañero de *demo* de Sócrates y su vinculación desde la infancia con él y el que después se interesara también en filosofía. Diógenes Laercio le atribuye once diálogos filosóficos reunidos en un volumen, y aunque este punto es discutible no cabe duda en cambio que confió a Sócrates a sus cuatro hijos Critóbulo, Hermógenes, Epigenio y Ctesipo para que recibiesen sus lecciones. Es mencionado dos veces en la *Apología*, una como asistente al proceso y padre de un socrático presente también (Critóbulo, 33d) y luego entre los que se ofrecen para pagar la multa de Sócrates.

Se ha hablado (por ejemplo, Gomperz, II, p. 458) de otros motivos de Platón al componer este diálogo, motivos platónicos y conformismo platónico: "a fin de alejar de sí y de los suyos

la sospecha de que tenía intenciones revolucionarias". Es que él sí tenía demasiados amigos de la oligarquía proespartana.

Circunstancias.—El lugar del diálogo es la prisión; la época, 399 a.C., un mes después del proceso, dos días antes de la muerte.

Las sentencias de muerte se aplicaban por lo regular inmediatamente pero en el caso de Sócrates había tenido que posponerse porque estaba suspendida hasta que regresara el barco sagrado que había partido a Delos: desde la salida hasta el regreso las ejecuciones quedaban suspendidas para no manchar con sangre esos días sagrados de la procesión de Delos en cumplimiento del voto hecho por Teseo, el vencedor del Minotauro.

Estilo del diálogo.—Es aún, si cabe la expresión, un diálogo con poco diálogo; no con poca dialéctica, así ésta se halle más bien en el interior del raciocinio socrático seguido consecuentemente hasta el final "los argumentos son presentados con una discreta firmeza", dice Humbert (cit. p. 190). La elocuencia que tiene sin embargo su lugar "nace espontáneamente de los sentimientos puestos ahí en juego".

Estructura.—De dos personajes, la estructura del diálogo es bastante simple, sigue una como línea recta sin apartarse de ella mayormente, sin incidentes notables ni grandes sorpresas. Cabe dividirlo en tres partes:

1) La primera (43a-46a) la ocupan sobre todo las instancias de *Critón* para que Sócrates escape; la argumentación se hace sutil y enfática sobre todo en su porción final (desde 45b).

2) En su respuesta (45b-50a) Sócrates discute el valor que hay que conceder a la opinión pública y pasa a exponer los principios que deben regir las acciones humanas. Ahí sienta principios en una forma que no es la *elenchtica* usual, pues se trata de una situación vital que hay que resolver.

3) La tercera parte (50a-54d) estaría constituida por la célebre prosopopeya de las leyes, en que Sócrates dice que imagina que ellas le dirigen la palabra para hacerle ver que deben ser respetadas. El diálogo termina (54d) con la declaración de Sócrates de que lo que le dicen las leyes prima en él sobre cualquier otra cosa y con la de *Critón* quien ante la invitación de Sócrates de que diga si tiene algo que decir, manifiesta que no, que nada.

Ruegos y Principios

Primera Parte.—

Podría subdividirse en la conversación preliminar, la conversación sobre el barco y las instancias de Critón.

a) *La conversación preliminar.*—Sócrates habla primero y se muestra sorprendido por lo temprano que ha llegado Critón, la aurora recién comienza y por el hecho de que el carcelero lo haya dejado entrar: Critón le responde que ha sido porque el carcelero le ha tomado afecto de tanto verlo y además porque lo ha recompensado.

Al preguntarle a Critón por qué entonces no lo despertó inmediatamente sino que estuvo sentado junto a él, en silencio, Critón le responde que para que se le pasara el tiempo lo mejor posible; dadas las tristes circunstancias es que había estado contemplando admirado la placidez de su sueño (algún autor ha señalado que estas palabras de Critón hacen recordar a las de Sócrates sobre el sueño sin ensueños en la *Apología*). Siempre lo tuvo —le decía a Sócrates— por alguien de carácter feliz pero nunca antes había visto a alguien que sobrellevara con tanta facilidad (*radíos*) y tranquilidad (*praos*) ese infortunio.

Sócrates manifiesta que a su edad no cabe afligirse por ello, Critón le replica que en muchos otros de los años de Sócrates la edad al parecer no pesa mayormente.

b) *La conversación del barco.*—Al volverle a preguntar Sócrates por su presencia tan de mañana, Critón le responde que para darle una mala noticia. No tanto mala para ti, Sócrates, dice Critón, sino para mí y tus amigos.

Sócrates lo interrumpe para preguntarle si se refiere al regreso del barco de Delos llegado el cual debe morir al día siguiente. Critón le dice que ya se le ha visto en el cabo Sunion lo que significa que llegará ese mismo día, Sócrates morirá entonces al día siguiente (el cabo de Sunion está a unos 50 kms. de Atenas). La noticia le sirve a Critón para hacer ver la urgencia de escapar: no queda sino una noche para hacerlo. Sócrates responde que cree que tendría un día más de vida porque no cree que el barco llegue ese mismo día pues ha tenido —lo acaba de tener antes de que Critón lo despertara— un sueño en que una mujer muy hermosa y vestida de blanco le decía

¡Oh Sócrates! Al tercer día llegarás a Ftía, la fértil.

Las palabras constituyen una cita de la Iliada (IX, 363), las pronuncia Aquiles quien da a entender por ellas que llegará a casa en ese tiempo: Es la idea de la muerte como hogar del filósofo subrayada en el *Fedón*.

Con todo su racionalismo aparece en Sócrates la creencia en el carácter simbólico y premonitorio de los sueños, los dioses hablan también mediante ellos, no sólo a través del "demonio", no sólo en Delfos.

c) *Las instancias de Critón.*—Podemos señalar dos grados de intensidad en los argumentos de Critón:

a) Voy a perder un amigo como no he de encontrar otro.

b) Pensarán que pudiendo haberte salvado no lo hice por no gastar: Sócrates se refiere a lo poco que importa la opinión ajena; Critón le replica que las circunstancias que atraviesa prueban al contrario lo que puede hacer cuando uno es mal mirado por ella: Sócrates expresa que la mayoría no es capaz ni de grandes males ni de grandes bienes.

c) Es justo que por salvar a Sócrates puedan correr algunos riesgos como el perder todo el patrimonio si los sicofantes los delatan.

d) Para sacarlo no haría falta mucho dinero, Sócrates no debe preocuparse por esto: no sólo él tiene dinero suyo, de Critón, sino que Simias ya reunió por su parte el dinero necesario y ahí está también Cebes dispuesto a hacerlo.

e) Critón tiene en Tesalia amigos que lo tendrían en mucho y le ofrecen protección, no tiene que temer la vida errante a la que se refirió en el proceso.

Pasa luego a argumentos personales, de más fuerza:

a) Parece empeñado Sócrates, dice Critón, en hacerse él a sí mismo el daño que le quisieran hacer sus enemigos.

b) Traicionas a tus propios hijos ya que pudiendo criarlos y educarlos no lo haces: "o no hay que hacerse de hijos o hay que cuidarlos y educarlos".

c) Pensarán que por falta de hombría se les ha escapado a Sócrates y a sus amigos el asunto de las manos y se va a continuar ese final "como de drama burlesco" —dice Critón— además de malo, motivo de vergüenza.

Los principios de Sócrates

El filósofo expresa (46b) que de ser correctas las instancias de Critón serán preciosas, en caso contrario cuanto más insistentes, peores.

1) *El primer principio* (46b, trad. García Bacca)

> Es menester pues que consideremos si debemos hacer esto o no.
>
> Que yo no solamente en esta ocasión sino en todas y no únicamente en un asunto mío sino en todos sólo me dejo persuadir por aquella razón (*logos*) que bien considerada (*Logizomenooi*) me parezca la mejor entre todas.

Dice Frankena (*Ethics,* ps. 3-4): La filosofía moral comienza cuando —como lo hace Sócrates— superamos la etapa en que estamos dirigidos por reglas tradicionales y aun la de estas reglas tan internalizadas que podemos decir que son dirigidas desde dentro, a la etapa en que pensamos por nosotros mismos en términos críticos y generales y alcanzamos así cierta especie de autonomía como agentes morales.

Sócrates destaca el carácter decisivo, definitorio de este principio suyo haciéndolo prevalecer sobre consideraciones que lo harían perder su fuerza y su valor:

a) No puedo rechazar mis principios (*logoi*) anteriores por lo que ahora me ha caído en suerte: siguen siendo los míos, a menos que pudiese encontrar otros mejores.

b) Sabe que no cederé ante ti aunque el poder del gran número trate de amedrentarme —como a niños con espantajos— con prisiones además de muertes y confiscaciones de bienes.

La opinión ajena.—En cuanto a la opinión de los demás, presente varias veces en las consideraciones de Critón, Sócrates ha de establecer una distinción:

¿No te parece suficientemente bien pensado que no hay que respetar todas las opiniones de los hombres sino unas sí, otras no; ni todas las de todos sino las de unos sí y las de otros no?

Así como un atleta no hace caso de los elogios y críticas de cualquiera sino del médico y del maestro de gimnasia, así como le irá mal si desatiende los consejos de ellos y atiende a los de la mayoría que no sabe nada acerca del punto, así como echaría a perder su cuerpo en este último caso, así en general no hay que cuidarse del parecer del mayor número cuando se trata de lo justo y lo bello, del bien y sus contrarios, sino sólo del de aquel que sabe lo concerniente a la justicia y la injusticia para no echar a perder aquella parte de nosotros mismos que se deteriora con la injusticia y mejora con la justicia.

Sócrates aparece empleando esta perífrasis para referirse al alma (48a).

Otros principios.—Es cierto que el gran número —dice Sócrates (48a)— puede hacernos perecer pero

2) Hay que tener en más que el vivir el vivir bien.

3) (48b): El bien, lo noble (*kalós*, lo bello) y lo justo no hacen sino uno.

La vida justa, guiada por la justicia, es la del bien vivir y es ella la que se debe colocar encima de todo.

Aplicación de los tres principios anteriores a la situación que atraviesa Sócrates.—Expresa el filósofo (48c) que consideraciones sobre confiscaciones de bienes, opinión, educación de los hijos son doctrinas de la mayoría de los que a la ligera hacen morir a las personas y a la ligera las resucitarían si tuvieran capacidad para ello, todo esto irreflexivamente.

Lo que hay que hacer (48b) es considerar si es justo o no —dice Sócrates— que trate de escapar sin autorización de los atenienses. Lo que hay que hacer es oír las razones del caso —las propias— examinándolas en común con Critón. Es el examen propio el que vale como en el primer principio. Este ha de indicar lo justo (equiparado a lo bueno en el tercer principio). Y hacer lo indicado es vivir bien, la cosa que verdaderamente importa.

¿Es, por ejemplo, justo comprar a los que han de sacarlos de prisión? ¿Es justo huir o ayudar a huir en esas circunstancias?

Principios sobre el mal y la injusticia

4) ¿Diremos que de ninguna manera hay que cometer injusticias voluntariamente o ello puede hacerse en ciertas circunstancias, en otras no?

¿Es que los anteriores puntos en que Sócrates y Critón convenían se han reducido a nada, dadas las difíciles circunstancias por las que está atravesando Sócrates y con desmemoria de chiquillos ambos han olvidado todo?:

Actuar injustamente es siempre un mal y una vergüenza para quien lo hace.

5) Pero más aún (49b):

> No hay que devolver la injusticia con la injusticia como se piensa comúnmente porque es preciso no ser jamás injusto.

Así mismo devolver mal por el mal tampoco es justo porque (49c) "en nada se diferencian hacer el mal y faltar a la justicia":

> No hay que devolver injusticia por injusticia ni hacer mal a nadie sea cual fuere el mal que uno reciba.

(49d-e):

> Mira Critón yo sé que los que piensan así son y, serán pocos... Pero por mi cuenta pienso así desde hace mucho tiempo y así pienso también ahora.

Mondolfo contra Zeller.—Asiste a nuestro entender plena razón a Mondolfo cuando (MG, p. 104) impugna la apreciación de Zeller de que debe considerarse extraña a Sócrates la tesis platónica expresada por su boca en el *Gorgias* (468 y sgtes.) de que el vicio del alma es el peor de todos los males "y que no es vergüenza recibir injusticia sino cometerla y que es preferible sufrirla más bien que cometerla".

> La convicción (expresada en el *Critón*...) de que nunca se debe devolver injusticia por injusticia era genuinamente socrática y Sócrates ha dejado de ella el testimonio más elocuente por su negativa a salvarse, mediante la fuga, de la muerte a la que había sido condenado.

No sólo anticipación de Platón sino coincidencia con un adagio budista que Nietzsche encontraba conmovedor: "la enemistad no termina con la enemistad". Y sobre todo con el cristianismo.

6) Añade Sócrates que si uno ha dado la palabra a otro de hacer algo, suponiendo que sea justo, ¿ha de hacerlo o no? (dice Marías del hebreo *emunah*, de la misma raíz que "amén" que se trata de la verdad en el sentido de la confianza, el Dios verdadero es ante todo el que cumple lo que promete, como el amigo verdadero es aquel en quien se puede confiar... La voz *emunah* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que será). Critón responde obviamente que sí. Sócrates añade que eso no ocurre si escapa y desobedece a la *polis*.

La Prosopopeya de las Leyes

Sócrates supone que se presentan las leyes y hacen valer una serie de argumentos que acaso quepa clasificar en consideraciones más bien generales concernientes a la vinculación de los ciudadanos con su *polis* y sus leyes (50G-52a) y consideraciones tocontes más específicamente a Sócrates (52a-54d).

Consideraciones sobre el ciudadano y las leyes.—A punto de escaparse Sócrates, las leyes se aparecen ante él y le dicen (50b, trad. García Bacca):

1) *Valor de las decisiones judiciales*

> ¿Crees que puede persistir sin arruinarse aquella *polis* en que las decisiones judiciales nada puedan y en que los particulares las anulen y depongan de su señorío?

La Ley confiere autoridad plena (*Kyría*) a las decisiones judiciales (50b-c) por eso ir contra ellas es ir contra la ley y contra la *polis*.

(50d):

> ¿Qué tienes contra nosotros para que te empeñes en destruirnos a nosotros y a la *polis*?

Heráclito, el antecedente en tantos respectos había señalado que hay que luchar por la ley como por las murallas (B44). Aquí las leyes instan al respeto hacia ellas, no respetarlas es tratar de destruir la propia *polis*.

Mas (59c) ¿qué hacer cuando la propia *polis* dicta una sentencia injusta, cuando ella misma no juzga correctamente?

Entonces responden las Leyes:

> ¿Que no convenimos nosotros y tú en acatar las decisiones judiciales de la *polis* fuesen las que fuesen?

2) *Las Leyes progenitoras y nodrizas*

Con el sentimiento de que deben robustecer la argumentación, las Leyes aparecen luego diciendo (50d):

> Ante todo ¿no es a nosotros a quienes debes el nacimiento, no somos nosotros quienes hemos desposado a tu padre y a tu madre que te dieron entonces el ser?
>
> ¿Y las que legislamos sobre el cuidado y educación de la prole y según las cuales tú mismo has sido educado?... ¿las que ordenaron a tu padre instruirte en música y gimnasia?

después de ello (50e):

> ¿Puedes pretender que no eres nuestro, salido de nosotros, nuestro siervo (*doulos*), tú y tus progenitores?

3) *Derechos de las leyes y de los ciudadanos*

Prosiguen diciendo las Leyes a Sócrates si cree que él y ellas tengan entonces los mismos derechos, si puede hacerles lo mismo que ellas a él ¿actuaría así con su padre o su madre, le estaría permitido devolverles injuria por injuria, golpe por golpe o algo parecido? ¿Piensas que en cambio con respeto a la Patria y las Leyes te estaría permitido actuar de esta manera? (51a):

> ¿O de tan sabio olvidaste, ya que hay que honrar a la patria más todavía que a una madre, más que a un padre, más que a todos los antepasados, que ella es más respetable, más sagrada y ocupa un lugar superior, según los dioses y los hombres que piensan?

Si envía a la guerra para ser heridos o para morir hay que hacerlo, que así es justo y así como en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que obedecerlas o tratar de persuadirlas.

4) *El ciudadano se va o se queda.*—Pese a su carácter de progenitoras y nodrizas las Leyes permiten al ateniense mayor de

edad que así lo prefiera que se vaya con sus cosas a alguna colonia o bien a un país extranjero. Puede hacerlo, nadie se lo impide.

Mas si se queda, por este hecho conviene con nosotros en obedecer lo que nosotras le ordenamos y el desobediente incurre entonces en una culpa triple:

a) No obedece a quienes le damos el ser y lo cuidamos.

b) Habiendo convenido en obedecernos no nos obedece, aunque primero le propusimos lo que ordenamos y no se lo imponemos violentamente.

c) "Porque de la alternativa que le ofrecemos o convencernos o hacer lo mandado, no hace ninguna de las dos cosas".

Sócrates más que nadie se hará acreedor a todos estos reproches si pone en práctica lo que está pensando.

En una nota de Croiset al *Critón* (cit. p. 227n, 1) podemos leer

> La idea de considerar al ciudadano como esclavo del Estado es extraña al Derecho moderno. La antigüedad griega no tenía la noción de los derechos del individuo. No se la encuentra en la *República* de Platón ni en la *Política* de Aristóteles.

García Bacca (cit. p. 180, n17) explica que el problema es mucho más hondo, que se trata de una sumisión vital mucho más que jurídica ya que (p. C-XIV):

> "La Ciudad, la Ley, la Patria eran... vividas cual condición real y primaria de posibilidades de vida".

Livingston —cit. p. 70— dice que aquí Sócrates suscita la cuestión de hasta qué punto el Estado tiene un derecho incondicional a la obediencia de sus miembros, tal que no queda lugar para oponerse a la guerra por motivos de conciencia o para la resistencia pasiva, que según Sócrates hay que obedecer la Ley no sólo si es administrada injustamente sino también si ella es injusta. Añade que parece que nos hallamos ante el Estado totalitario con sus pretensiones ilimitadas y concluye presentando a Sócrates como un defensor de la doctrina de la supremacía ilimitada del Estado.

Contra Croiset y Livingston habría que señalar:

¿Estado totalitario?

1) No se trata del Estado a secas, se trata de las Leyes: aunque un factor extrapersonal no llega a ser transpersonal, pretotalitario, en el sentido de Recaséns: en una democracia como Atenas los ciudadanos decidían las Leyes en las Asambleas y podían cambiarlas en otras, aun individualmente se podía provocar su cambio: los atenienses podían cambiar las Leyes que regían a los atenienses. No es totalitarismo ni nada semejante, no hay predominio ni endiosamiento de una entidad transpersonal.

Si se habla del Estado (de la *polis*) no se habla de la entidad o institución misma en cuanto tal sino de su estructura constituida por un cuerpo de Leyes decididas libremente.

El ciudadano ¿esclavo?

2) Aunque la palabra *doulos* significa efectivamente "esclavo", aunque la falta de una etimología indoeuropea (que registra Chantraine) parece indicar efectivamente que proviene de pueblos dominados, aunque con más perspicacia García Bacca ha preferido traducir "siervo", parece después de todo una manera de decir, una metáfora socrática sino platónica no del todo justificada:

a) Un esclavo, no puede marcharse a otra parte con todas sus pertenencias como podía hacerlo Sócrates o cualquier ciudadano ateniense.

b) Hay contradicción entre el contractualismo que Sócrates anticipa o ya representa y la concepción del ciudadano-esclavo: no lo fue al aceptar o rechazar el pacto que la *polis* lo ofrecía: tenía derecho de aceptarlo o rechazarlo. Todos los derechos no son entonces del Estado.

c) A un esclavo no le está permitido cambiar las "órdenes del amo", cosa que puede hacer con las Leyes pero por vías pacíficas el ciudadano ateniense; Sócrates hasta tres veces en el *Critón* (51b, 51c, 52a) reitera esta posibilidad de persuadir.

d) Si las Leyes son progenitoras recordemos que los progenitores, en especial el padre, no tenía en Grecia derecho a una obediencia absoluta (como el *pater familias* romano), las Leyes son como los progenitores o más pero al no haber "totalitarismo doméstico" el término de comparación no justifica la interpretación del ciudadano-esclavo: Tienen más derechos que los ciu-

dadanos según Sócrates, es cierto, pero no todos ellos y ninguno el ciudadano.

¿"La antigüedad griega no tenía noción de los derechos del individuo"?

¿Y Heráclito con su *Logos* común, que ha de sentar así a través de su continuación estoica las bases del jusnaturalismo? ¿E Hipías al declarar a todos los hombres (*Prot.*, 337) parientes y conciudadanos por naturaleza "porque lo semejante está unido en parentesco con lo semejante"? Y Antifonte el sofista (B44, fr. B): "Porque por naturaleza todos somos iguales absolutamente, bárbaros y helenos. . . Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices". Y el propio Aristóteles, verdad que al expresar un punto de vista que no es suyo (*Polit.*, I, 3, 1253): "A algunos les parece que el poder del amo es contrario a naturaleza. Porque sólo por Ley sería el uno esclavo y el otro libre pero de acuerdo a naturaleza no habría en absoluto ninguna diferencia".

Teopompo, historiador contemporáneo de Aristóteles (*Ateneo*, VI, p. 265) se refiere a la introducción de la costumbre de comprar esclavos y añade que el oráculo de Delfos manifestó que quienes la establecieron se habían hecho acreedores a la ira de los dioses. Acaso se diga que todos los ejemplos anteriores no son todavía "los derechos del individuo" pero no cabe duda que tocan a su fundamento y su premisa.

Motivos de conciencia

"No queda lugar para oponerse a la guerra por motivos de conciencia".—Sócrates no se opuso a la guerra como lo haría hoy un pacifista por motivos de conciencia, pero Sócrates se opuso a muchas cosas por motivos de conciencia ya que "sólo se dejaba persuadir por aquella razón que bien considerada le parecía la mejor de todas". Por motivos de conciencia se opuso con su voto en discordia a sus 49 colegas —Pritanes— cuando el proceso por la batalla de las Arginusas; por motivos de conciencia desobedeció la orden que le impartieron las autoridades de apresar a León de Salamina y la que le dieron Critias y Caricles de no seguir enseñando filosofía; por motivos de conciencia no acepta la defensa que le había preparado Lisias; por motivos de conciencia no lleva a sus hijos a los tribunales para enternecer así a los jueces a quienes tampoco suplica, por la

misma razón; por motivos de conciencia hace saber a los jueces que no aceptaría ir al destierro con la condición de no filosofar; por motivos de conciencia no escapa de la prisión; por motivos de conciencia respeta la Ley.

Y es que en Sócrates no sólo había una conciencia, no sólo *era* su conciencia sino que era conciencia, la conciencia, también de Atenas que es un mucho como decir la de Occidente. Y la del hombre. Por eso el propio Sócrates resulta también si no la conciencia nuestra, de cada uno de nosotros, por lo menos en ella. Lo sabía Bergson (*Les deux sources*, p. 60):

> Cuando el filósofo encerrándose en su sabiduría se desprende del común de los hombres, sea para enseñarles, sea para servirles de modelo, sea simplemente para vacar a su trabajo de perfeccionamiento interior, es Sócrates vivo quien está ahí, Sócrates actuando por el incomparable prestigio de su persona.

Pero volvamos a nuestro punto: ¿"no queda lugar en Sócrates para oponerse a la guerra por motivos de conciencia"?

Sócrates respetaba las Leyes de una democracia directa —no representativa— que establecían la obligación de ir a la guerra porque formaba parte de las condiciones del cuasi contrato entre ellas y el ciudadano ateniense. En las sociedades contemporáneas se hubiese opuesto a ellas no tanto, no sólo, porque desde tiempos de Burkhardt se sabe que las guerras modernas son superficiales sino porque habría vuelto a indagar las circunstancias del cuasi contrato, las habría profundizado más todavía y habría encontrado en toda guerra esas injusticias que siempre son malas, ese hacer el mal, que siempre está mal: como Pascal, como Descartes, como Tolstoi.

Habría aprobado la valentía gandhiana de la no violencia, más difícil que la valentía convencional porque no sólo tiene que combatir el temor sino al mismo tiempo la agresividad. En nuestro siglo XX su *elenchein* hubiera avanzado hasta encontrar la incompatibilidad entre guerra de una parte y belleza y justicia de la otra. Entre no hacer el mal jamás y hacer la guerra. Ello para no hablar de casos específicos como la extrema aberración que son las guerras imperialistas contra pueblos que luchan por su liberación.

¿Y si Sócrates hubiese vivido hoy, pero sido un vietnamita? ¿o un centroamericano? Quizá su conciencia le hubiese dicho como la suya a Gandhi, el apóstol de la no violencia, que entre la violencia y la cobardía, la cobardía es todavía peor. Y hubiera estado con la conciencia de Vietnam del Norte o de Nicaragua o de El Salvador. No, no estamos de acuerdo con ese distinguido estudioso que es Livingston: Sócrates hoy se hubiese opuesto a las guerras de hoy por motivos de conciencia. Es que el respeto y la obediencia a las Leyes funge en Sócrates como un principio derivado de otros, los fundamentales, los primeros: guiarse por la propia conciencia, tener en más el vivir bien que el vivir y sobre todo no hacer mal a nadie, precepto que ha de ser también de Tolstoi y Gandhi. De vivir hoy habría tenido que encarar el problema de dañar a los hombres o dañar las leyes de los hombres: leyes dadas por los hombres para proteger a los hombres, su pensamiento lo hubiese llevado a comprender lo que hay de figura, de modo de decir en su prosopopeya: las leyes no hablan, no sufren, no tienen ni la realidad ni la verdad de los hombres. Como Tolstoi y Gandhi hubiera encontrado que en su sentido más propio dañar es dañar a los hombres. Aun, acaso como Tolstoi, hubiera encontrado incompatibilidad entre la obediencia no a la *polis* sino al Estado por una parte y la obediencia al Dios por la otra y se hubiera visto en el dilema de una elección que habría tenido que ser por el Dios.

Cosa semejante cabe decir de la resistencia pasiva y otras formas de resistencia no violenta a la ley y de acción no violenta contra la ley en las que hubiera encontrado que pueden constituir un modo justo —sin daño para otros— de alcanzar lo que es justo contra el poder injusto o la ley injusta.

Razones Personales.—Pero Sócrates está más comprometido con su *polis* que los demás atenienses (52a y sgtes.):

1) Por haber hecho de ella su estancia predilecta:

a) "No saliste nunca ni para ver un espectáculo, salvo una vez, al Istmo, a ver los juegos, aun en este caso a Corinto a los juegos que quedaban más cerca pero no asististe a los de Olimpia ni a los de Nemea —ambos en el Peloponeso— ni a los de Delfos. No fuiste nunca a otra parte —salvo por el servicio militar— ni tuviste deseos de ver directamente otras *polis,* otras leyes.

b) En esta ciudad de tus complacencias engendraste a tus hijos.

c) Estuvo en tus manos señalarte durante el proceso el destierro como castigo y entonces pudiste hacer con el consentimiento de la Ciudad lo que ahora quieres hacer sin él. Si huyes (52d-e):

> pisoteas tus compromisos y conciertos con nosotras y eso que no los contrajiste forzado ni engañado ni obligado a decidirte en poco tiempo sino en 70 años.

Se pasan revista diversas *polis* donde podría ir o haber ido:

') Lacedemonia o Creta, "tan enlazadas por ti siempre a causa de sus leyes" (52e) aunque esto exprese más una preferencia platónica que socrática, pero era también preferencia socrática como lo eran de muchos griegos de entonces las grandes obras legislativas de Licurgo y de Minos.

") Tebas o Megara, ciudades de buenas leyes, citadas también al efecto en el *Fedón* (99a), ambas bastantes cercanas de Atenas: si Sócrates llega ahí los que se preocupan por su *polis* lo considerarán enemigo y destructor de sus leyes: los jueces que condenaron a muerte a Sócrates parecería que tuvieron razón.

"') Tesalia, el lugar donde hay más desorden (*ataxia*) y desenfreno (*akolasía*):

> ¿qué otra cosa vas a hacer en Tesalia sino andar de fiesta en fiesta cual si hubieras ido allá invitado a banquetes? y aquellos tus razonamientos sobre la justicia y las demás virtudes ¿en qué quedarían?

Además no faltará quien se pregunte ¿por qué un hombre, viejo ya, tiene la audacia de querer vivir así pasando por encima de las más altas leyes? Quizá nada le digan si no se mete con nadie. Pero ¿habría de vivir humillándose ante todos?

Se añaden otras razones personales a la preferencia por Atenas:

2) Es casi seguro que sus amigos tengan que ser desterrados y perder su ciudadanía, por lo menos sus propiedades.

3) En cuanto a los hijos y su educación ¿Llevarlos a Tesalia y educarlos allá para que conozcan a qué sabe ser extranjeros? O bien se les educaría en Atenas pero entonces los amigos que

se harán cargo de su educación: ¿lo han de hacer mejor porque Sócrates está, por ejemplo, en Tesalia y no en el Hades?

4) Sócrates. .. no pongas a tus hijos ni a tu propia vida ni lo que sea, por encima de lo que es justo.

para que al llegar al Hades esto te sirva de defensa ante los que ahí mandan.

Si ahora mueres lo haces condenado injustamente no por las leyes sino por los hombres, más si ahora huyes y nos devuelves mal por mal nuestras hermanas las leyes del Hades no te harán una buena acogida.

Fin del diálogo.—(Habla Sócrates, 54d):

Como creen los coribantes oír sus flautas, así el sonido de las palabras que han pronunciado las Leyes resuena en mí y hace imposible que escuche otras pero si, Critón, crees que puedes decir algo, dilo. Critón responde que no y Sócrates dice dejemos eso y "hagámoslo así pues es la vía que el Dios señala".

BIBLIOGRAFIA Y ABREVIATURAS BIBLIOGRAFICAS

ADAM. Platonis Crito; Cambridge, 1888.

ANGELOPOULOS, E. Aristophane et ses idées sur Socrate; Atenas, 1933.

ARISTIDES, AELIUS. Ars rhet.; ca. Dindorf, Leipzig, 1829, 3 vols.

ARISTOPHANES. Oeuvres, 4 vols.; París, 1923-30.

ARISTOTELES. Poética, trad. García Bacca, México, 1946.

ARISTOTELES. Works translated into english under the editorship of J. A. Smith y W. D. Ross, 12 vols., Oxford, 1908-1931. Bibliografía complementaria sobre Aristóteles incluyendo sus ediciones puede verse por ejemplo en Nuño: Filosofía Antigua, Bibliografía, Caracas, 1962, ps. 111 y sgtes.; Robin: La pensée grecque et les origenes de l'esprit scientifique, París, 1973, ps. 470 y sgtes., y Ross: Aristóteles, Buenos Aires, ps. 415 y sgtes.

AST, G. A. Platons Leben und Schriften; Leipzig, 1916.

BASTIDE: MHS. Le moment historique de Socrate; París, 1939.

BECKER, W. A. Charicles (trad. ing.); Londres, 1854.

BERGSON, HENRI. Les deux sources de la morale et de la religion; París, 1932 (hay trads. castellanas).

BERGSON, HENRI: PM. Le pensée et le mouvant²; París, 1950.

BOECK, A. The public Economy of Athens; Londres, 1842.

BOUTROUX. Socrate, fondateur de la science morale, en Et. d'hist. de la philos.²; París, 1925, ps. 11-93.

BRANDIS, C. A. Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie; 3 vols., Berlín, 1835-60.

BROCHARD. Estudios sobre Sócrates y Platón²; Buenos Aires, 1945.

BRUCKER, J. Historia crítica philosophiae; 9 vols., Leipzig, 1742-44.

BRUN, JEAN. Socrate²; París, 1963 (hay trad. castellana).

BRUNS. Das Literarische Porträt der Griechen; Berlín, 1896.

BRUNSCHVICG, LEON: PCPhO. Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale; París, 1927.

BURCKHARDT, JACOBO: HCG. Historia de la Cultura Griega, 5 vols., Barcelona, 1947.

BURNET, JOHN: EGPh. Early Greek Philosophy; 9ª imp., Cleveland, 1965.

BURNET, JOHN: TP. Greek Philosophy, Tales to Plato; Londres, 1964.

BURNET, JOHN. Plato's Eutiphro, Apology and Crito; Oxford, 1924.

BURNET, JOHN. (ed.) Platón's opera, Plato's Phaedo, edited with introd. and notes; Oxford, 1911.

CHAIGNET, A. E. Vie de Socrate; París, 1868.

CHANG CHENG, CHI. Pratique du Zen; París, 1960.

CHANTRAINE. Dictionnaire étymologique de la langue grecque; París, vol. I, 1962; vol. II, 1970; vol. III, 1974.

COBET, C. G. Novae lectiones; Lugduni-Batavorum, 1858.

COLLINS, JAMES. El pensamiento de Kierkegaard; México, 1938.

COUSIN, V. Fragments de Philosophie ancienne; París, 1856.

GROISET, ALFRED. Xénophon, son caractère et son talent; París, 1873.

CROISET, MAURICE. Histoire de la Litérature grecque; tomo IV², 1947.

DEMAN. Le témoignage d'Aristote sur Socrate; París, 1942.

DESPINE, PROSPER. Le Somnambulisme de Socrate, en Rev. philosophique; París,. 1880.

DIELS, HERMANN y KRANZ WALTER: DK. Fragmente der Vorsokratiker⁶; 3 vols., Berlín, 1952.

DIES, AUGUST. Autour de Platón²; París, 1972.

DIOGENES, LAERCIO. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres; Madrid, 1946.

DISSEN, L. G. De philosophia morali in Xenophontis de Socrate comentariis tradita; Gotinga, 1812.

DITTMAR, H. Aischines von Sphettos; Berlín, 1912.

DITTMAR, H. Philol. Untersuchungen; Nº 21, 1912.

DOERING, A. Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem; Munich, 1895.

DUMERIL, EDELESTAND. Mélanges archéologiques et littéraires; París, 1850.

DUPREEL, E.: LSSP. La légende socratique et les sources de Platón; Bruselas, 1922.

ECKHART, MAITRE. Traités et sermons; París, 1942.

ERASMO. Colloquia cum notis variorum, 1729.

FESTUGIERE, A. J. Contemplation et vie contemplative selon Platón²; París, 1950.

FITZGERALD, W. Nicomachean selection from Ethics of Aristotele (cit. por Ross AH, I, p. XXXIX).

FORREST. La Democracia Griega; Nueva York, 1966.

FORSTER, R. Scriptores phisiognomici Graeci et Latini; Leipzig, 1893.

FOUILLEE, ALFRED. La Philosophie de Socrate; París, 1874.

FRANKENA. Ethics, Englewood Cliffs; Nueva Jersey, 1946.

FREEMAN, KATHLEEN: CPPh. The Presocratic Philosophers, a companion to Diels; Cambridge, Mass, 1966.

FRIEDLAENDER, P.: P. Platón; Berlín, I, 1928; II, 1930.

FUSTEL DE COULANGES. La cité antique, 1ª ed., París, 1864; hay trad. castellana, Madrid, 1908.

GAOS, JOSE: AF. Antología filosófica; México, 1940.

GERCKE, ALFRED. Einleitung in die Altertumswissenschaft; 3 vols., Leipzig, 1910-12.

GIGON, OLOF: PFFA. Problemas fundamentales de la Filosofía Antigua; Buenos Aires, 1962.

GIGON, OLOF:S. Sokrates, sein Bild in Dichtung und Gesichte; Berna, 1947.

GILBERT, W. (ed.) Memorabilien[6]; Berlín, 1889.

GODEL, R. Socrate et Diotima, Bull. de l'Assoc.; Budé, 1945, Nº 4.

GOMPERZ, ENRIQUE. The sokratische Frage als geschichtliches Problem, en Historische Zeitschrift, 1929.

GOMPERZ, ENRIQUE. Ueber die Abfassungszeit des platonisches Kriton, Zeitschr. für Philos und philos. Kritik, vol. 109.

GOMPERZ, TEODORO. Pensadores Griegos, vol. II, Asunción del Paraguay, 1952.

GRANT, A. B. The Ethics of Aristotle; Londres, 1885.

GRANT, A. B. Xenophon; Filadelfia, 1871; Edimburgo, 1914.

GROTE, GEORGE. A History of Greece; Londres, 1972.

GROTE, G. Plato and the other companions of Socrate; Londres, 1865.

HARTMANN, I. De Xenophontis commentariorum qui Memorabilia dicuntur consilio fatisque, Analecta Xenophontea; Leiden, 1887.

HEGEL, J. G. F. Lecciones de Historia de la Filosofía, vol. II, México, 1955.

HEGEL, G. W. F. Sämtliche Werke Jubiläumsausgabe in 20 Bänden ed. Hermann Glockner; Stuttgart, 1927-30.

HEGEL, G. W. F. Theologische Jugendschriften, ed. Nohl; Tubinga, 1907.

HEIDEGGER, MARTIN. Was heisst Denken?; Tubinga, 1954.

HEINE, H. Letzte Gedichte und Gedanken; Hamburgo, 1875.

HERCHER. Epistolographi Graeci; Didot; París, 1873.

HERMANN, C. F. Geschichte und System der platonischen Philosophie; Heidelberg, 1839.

HIRZEL, R. Der Dialog; Leipzig, 1895.

HOMERO. Iliada, Trad. de Alfonso Reyes; México, 1951.

HORNEFFER. Der Junge Platón, I; Giessen, 1922.

HUMBERT, JEAN: SPS. Socrate et les petites socratiques; París, 1967.

JACKSON, H. The *daimonion* of Socrates, en el Journal of Philology; Cambridge, 1874, ps. 232-247.

JAEGER, WERNER. Aristóteles, trad. José Gaos; México, 1946.

JAEGER, WERNER: TEGPh. The Theology of the Early Greek Philosophers (hay trad. castellana del F.C.E.).

JAEGER, WERNER. Paideia, vol. II, México, 1944.

JARDÉ. La formation du peuple grec; París, 1929.

JASPERS, KARL. La Fe filosófica; Buenos Aires, 1953.

JENOFONTE: RSBA. Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología; México, 1946.

JENOFONTE. La Ciropedia; México, 1947.

JOEL, KARL: EXS. Der echte und der Xenophontische Sokrates; Berlín, I, 1893 y II, 1901.

JOEL, KARL: GAPh. Geschichte der antiken Philosophie; Tubinga, 1921.

KAIBEL, G. Comicorum graecorum fragmenta; Berlín, 1899.

KAUFMANN. Nietzsche's admiration for Socrates, Journ. Hist. of Ideas, IX, 1948.

KESTERS, H. Kérigmes de Socrate; Lovaina-París, 1968.

KIERKEGAARD, S. Post-scriptum aux miettes philosophiques; París, 1949.

KINKEL. Geschichte der Philosophie as Einleitung in das System der Philos., 2 vols. Giessen, 1906-08.

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: KR. The Presocratic Philosophers; Cambridge, 1964.

KOCK, T. Comicorum Atticorum Fragmenta; Leipzig, 1888-9.

KRISHNAMURTI, J. Commentaries on Living; Nueva York, 1956, (hay trad. castellana).

KROHN. Sokrates und Xenophon; Halle, 1875.

KUEHNER, R. Ausfuerliche Grammatik der griechischen Sprache; Hannover, 1890-94.

LELUT, L. F. Du démon de Socrate; París, 1836.

LES SOPHISTES. Fragments et témoignages, trad. Dumont; París, 1969.

LIDDELL AND SCOTT'S. Greek-English Lexicon; Oxford, 1958, (reimp. de la 9ª ed. de 1940; 1ª ed., 1843).

LINCKE. De Xenophontis libris socraticis; Jena, 1890.

LINSSEN, ROBERT. Living Zen; Londres, 1958.

LITTRE, E. Du démon de Socrate, en Medecine et medecins; París, 1872.

LIVINGSTONE: PS. Portrait of Socrates, being the Apology, Crito and Phaedo of Plato; Oxford, 1938.

LUTOSLAWSKI, W. The Origin and growth of Plato's Logic[2]; Londres, 1905.

MACNAGHTEN, R. E. Socrates and the *daimonion,* Class. Review, Londres, 1914.

MAGALHAES, VILHENA V. DE: PS. Le Problème de Socrate; París, 1952.

MAIER, HEINRICH: S. Socrate; 2 vols., Florencia, 1970 (ed. original, Tubinga, 1913).

MENZEL, A. Hellenika; Baden (Austria), 1938.

MENZEL. Untersuchungen zum Sokrates prozess, en Sitz. Wien Akad., 1903.

MINUCIO, FELIX. Octavius; París, 1964.

MONDOLFO, RODOLFO. Heráclito; México, 1966.

MONDOLFO, RODOLFO. Moralistas griegos; Buenos Aires, 1941.

MUELLER, C. Fragmenta Historicorum Graecorum; 5 vols., París, 1841-70.

MURRAY. History of ancient Greek Literature; Londres, 1897.

MYERS, F. W. H. Human Personality, 2 vols., Londres, 1903 (hay trad. castellana, sin los apéndices).

NAUCK. Porphirii opuscula²; Leipzig, 1886.

NAUCK. Tragicorum graecorum fragmenta²; Leipzig, 1889.

NIKHILANANDA, SWAMI. The Upanishads, a new translation, 4 vols.; Nueva York, 1949-59.

NUÑO, JUAN A.: PP. El pensamiento de Platón; Caracas, 1963.

OXFORD CLASSICAL DICTIONARY, Oxford, 1957.

PASCAL, CARLO. Socrate nei fragmenti dei comici graeci, en Rend. I. Lomb., ps. 909-20, 1923.

PATER, WALTER. Platón y el platonismo; Buenos Aires, 1946.

PFLEIDERER, E. Sokrates und Plato; Tubinga, 1895.

PHILLIPSON, COLEMAN. The Trial of Socrates; Londres, 1928.

PLATON. Obras Completas. Eutifrón, Apología, Critón, trad. García Bacca, México, 1944.

PLATON. Oeuvres Completes; ed. Coll. des Univs. de France, Asociación G. Budé, París, 1920-1964 (incluyendo el índice de Des Places).

PLUTARCO. Vidas Paralelas, 7 vols., Buenos Aires, 1940.

POHLENZ, M. Aus Plato Werdezeit; Berlín, 1913.

RASCHINI, MARIA. Interpretazione socratiche; Milán, 1970.

RIBBING, N. S. Ueber Sokrates Daimonion, Upsala, 1870.

RICHTER, E. Xenophons Studien, en el Jahrb. für Philos. und Pädagogik; Leipzig, 1892.

RIDDEL, J. The Apology of Plato; Oxford, 1867.

RITTER, HEINRICH. Geschichte der Philosophie; Hamburgo, 1829-1853.

RITTER, HEINRICH. Untersuchugen über Plato, die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften; Stuttgart, 1888.

RITTER, CONSTANTIN. The Sprachstatistik in Anwendung auf Goethes Prosa, en Euphorion, X, 1903.

RITTER, C. The Sprachstatistik in anwendung auf Platos und Goethe, en el Neue Jahr. für das Klass. Alt.; Leipzig-Berlín, 1903.

RIVAUD. Histoire de la Philosophie, I. Des Origines à la scolastique; París, 1948 (hay trad. castellana).

ROBIN, LEON. Fins de la pensée grecque, en Critique, III Nos. 15-17; París, 1947.

ROBIN, LEON: PH. La pensée helenique, des origines a Epicure[2]; París, 1967.

ROHDE, E. Psique; México, 1948 (ed. orig., Tubinga, 1893).

ROMERO, FRANCISCO. Sobre la Historia de la Filosofía; Tucumán, 1943.

ROQUETTE, ADALBERT. De Xenophontis vita dissertatio; Koenigsberg, 1884.

ROSS, W. D. Aristotle's Metaphysics, 2 vols., Oxford, 1953.

ROUSSEAU. Correspondence complète, ed. Leigh; Ginebra, 1965.

ROUSSEAU, J. J. Émile ou de l'éducation; París, 1951.

ROUSSEAU, J. J. La desiguadad entre los hombres; Buenos Aires, Ed. Claridad.

RUGGIERO, GUIDO DE: FG. La filosofía greca; Bari, 1950.

RYSSEL, V. Rhein. Mus, 1893, ps. 175-95.

SALINAS COSSIO, GUILLERMO. Programa analítico de Historia del Arte; Lima, 1930.

SCHANZ, MARIN. Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschen Kommentar, vol. III, Leipzig, 1893.

SCHLEIRMACHER, F. Platons Werke; Berlín, 1804 (Introd.).

SCHLEIERMACHER. Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen, 1818, en Ges. Werke; Berlín, 1838, III, 2.

SCHOENE, R. Ueber Platons Protágoras; Leipzig, 1862.

SCHUHL, P. M.: OP. L'oeuvre de Platón; París, 1954 (hay trad. castellana).

SNELL, BRUNO: CGOPE. La cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo; Turín, 1963 (ed. orig. Hamburgo, 1946).

SOREL, GEORGES. Le Procés de Sokrate; París, 1889.

STENZEL, J. Sokrates al Philosoph, en la Real Enzyklopaedie PW, 1927.

STEFANINI, LUIGI: P. Platone, 2 vols., Padua, 1949.

TAYLOR: P. Plato; Londres, 1926.

TAYLOR, A. E.: S. Socrates; Londres, 1931.

TAYLOR. Varia Socrática; Oxford, 1911.

TOVAR, ANTONIO. V. S. La vida de Sócrates; Madrid, 1947.

TROUSSON, RAYMOND. Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau, París, 1967.

UNTERSTEINER, MARIO. Sofisti: S, 2 vols., Milán, 1967.

VARIOS AUTORES. Vedanta for Modern Man; Nueva York, 1945.

WAHL, JEAN. 1848. Cent années de l'histoire de l'idée d'existence, Kierkegaard, Jaspers; París, 1949.

"WHO". Mahayoga or the Upanishadic lore; Tiruvannamalai, 1950.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. Aristoteles und Athen, 2 vols.; Berlín, 1893.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF. Platon²; Berlín, 1920.

ZELLER, EDUARD Y MONDOLFO, RODOLFO: ZM. La filosofía del Greci nel suo sviluppo storico, 1ª Parte, vol. II, Florencia, 1967.

ZELLER, EDUARD. Fundamentos de la Filosofía Griega; Buenos Aires, 1968.

ZELLER, EDUARD. Die philosophie der Griechen, 2ª Parte, I, Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie (1 vol.); 5ª ed.; Leipzig, 1922.

ZELLER, EDUARD: SS. Sócrates y los Sofistas; Buenos Aires, 1955.

ZUCCANTE. Socrate; Turín, 1909.

Bibliografía complementaria bastante amplia sobre Sócrates puede hallarse en

MAGALHAES, VILENA. Le probleme de Socrate, ps. 471-566; pueden consultarse asimismo entre otros:

CARBONARA. La Filosofía Greca: Sócrate, I Socratici Minori, 2ª ed.; Nápoles, 1965, ps. 81 y sgtes.

GUTHRIE, W. K. C. A History of Greek Philosophy, vol. III, Cambridge, 1969.

HUMBERT, J. Socrate et les petites socratiques, ps. 289 y sgtes.

MONDOLFO, RODOLFO. El pensamiento antiguo, vol. II; Buenos Aires, 1945, ps. 344 y sgtes., y Sócrates[5], Buenos Aires, 1965, ps. 147 y sgtes.

NUÑO. Filosofía Antigua, Bibliografía, ps. 51 y siguientes.

ROBIN, LEON. La Pensée Grecque (PGOES), ed. 1973, ps. 463 y sgtes., 494 y siguientes.

INDICE

ATENAS Y EL ATICA

Geografía, política, economía

La Prosopopeya de las Leyes



JOSE ANTONIO RUSSO DELGADO

SOCRATES

PROBLEMA MENSAJE

Ignacio Prado Pastor / Editor

En Prensa:

DE FILOSOFIA, PAZ Y RELIGION.

EL PRINCIPIO (Fuentes, Antecedentes, Milesios, Pitagóricos).

En Preparación:

LOS DISCONFORMISTAS (Jenofanes y Heráclito).

LO QUE ES (Parménides).

LO UNO (Zenón y Meliso).

LA MULTIPLICIDAD (Anaxágoras y Empédocles).

LOS ATOMOS (Leucipo y Demócrito).

LOS HOMBRES (los Sofistas).